Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/revuebiblique6189unse

6

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

SIXIÈME ANNÉE TOME VI.

REVUE BIBLIQUE

INTERNATIONALE

PUBLIÉE

SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS

DE

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

établie au couvent dominicain Saint-Étienne de Jérusalem.

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

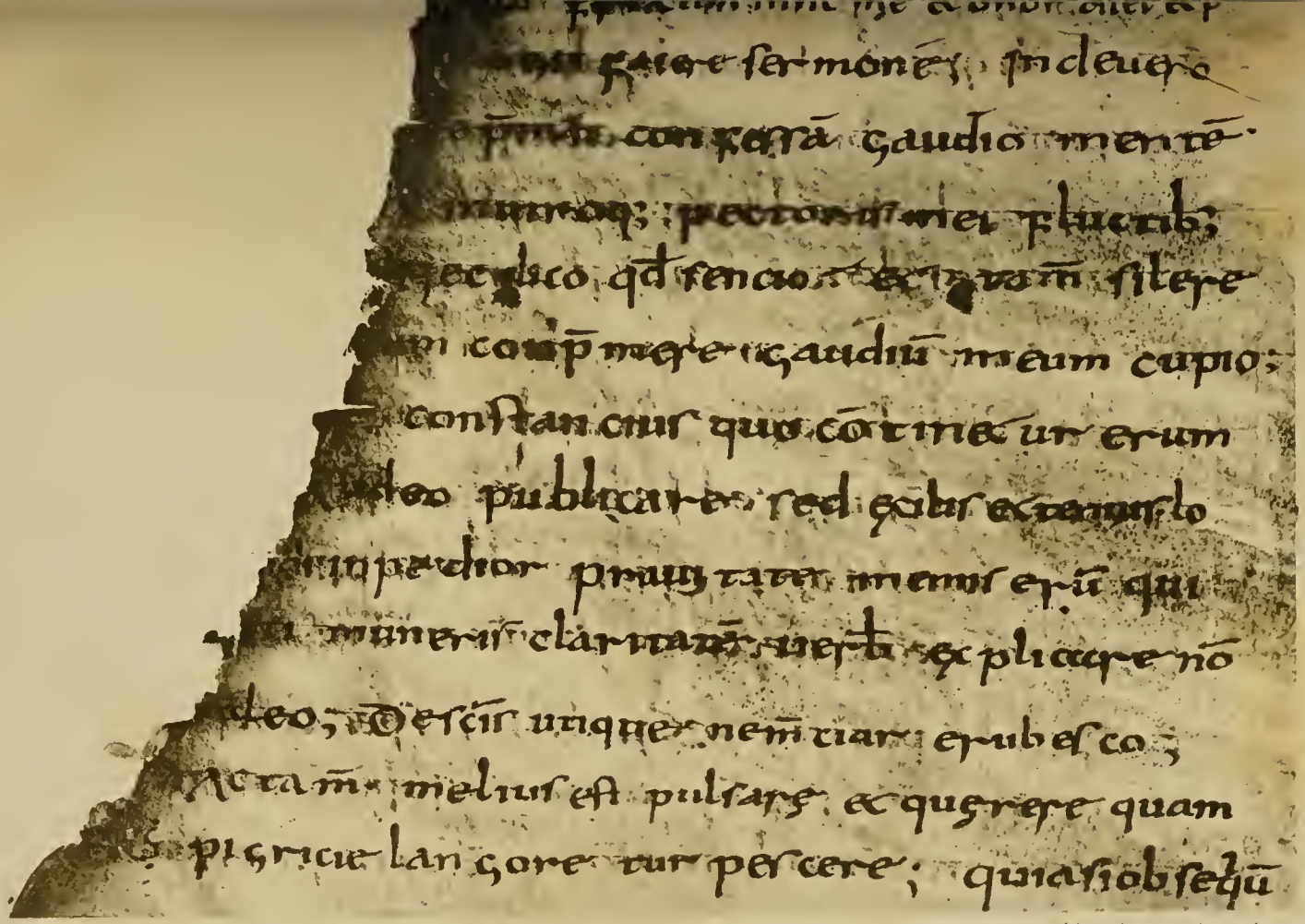
1897

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

La Direction de la REVUE BIBLIQUE INTERNATIONALE *rappelle que, dans les questions librement discutées, chacun des collaborateurs est individuellement responsable des opinions qu'il émet. Voir la déclaration publiée en tête du premier numéro de la Revue,* 1892, *p.* 16.

THE GETTY GRAND
LIBRARY

[illegible] sed ad ꝯtam resur
[illegible] ipsi ꝯ eq. de LIBRO DANIELIS
[illegible] propter
[illegible] perstantia aurea; quaquā
[illegible] loco admoneat dilm
[illegible] martyri debeamus pacere
[illegible] restitua de qua loqui necesse
[illegible] significata est urbs
[illegible] condiçne petrare laudari
[illegible] profunde uerendū mihi est ne
[illegible] mortū martyrū tmu



Héliotypie H. Rack. Paris.

MS. ORLÉANS, 22

HOMÉLIE INÉDITE D'ORIGÈNE

SUR DANIEL ET L'ANTÉCHRIST

A la demande de quelques-uns des lecteurs de notre article sur le recueil d'homélies inédites attribuées à Origène, publié ici même (1), nous nous sommes décidé à devancer l'édition que nous préparons de ce recueil, et à donner un spécimen des textes que nous avons en mains. Voici donc le texte de l'homélie sur Daniel, prise d'ailleurs sans spéciale raison de préférence; nous le donnons tel que le manuscrit d'Orléans le donne.

Les lettres italiques sont les lettres que nous avons suppléées dans les mots abrégés selon les règles communes des abréviations et dans quelques mots mutilés mais d'une restitution indubitable. Nous devons avertir que la déchirure latérale des feuillets du manuscrit ne donne jamais de section nette; elle est bordée d'une sorte de halo jaunâtre dans lequel les lettres sont plus ou moins évanouies : des yeux plus perçants que les nôtres retrouveront sans doute encore quelques lettres que nous n'avons pas distinguées assez nettement pour oser les transcrire. Nous nous sommes astreints à reproduire intégralement la ponctuation du copiste : nous avons noté ses majuscules. J'ai copié le texte de cette homélie et collationné les épreuves sur le ms. M. André Wilmart a bien voulu vérifier une dernière fois les épreuves sur le ms. Dans le commentaire je restituerai les passages que j'aurai à citer et j'imprimerai en italique les mots restitués ainsi par conjecture.

(1) *Revue biblique*, t. V (1896), p. 434-439 (1er juillet 1896). — Page 439, note 1, lire « *Op. cit.* » au lieu de « *Notice sur plusieurs manuscrits d'Orléans* ». — La présente homélie sur Daniel est celle que M. Harnack, *Gesch. d. altchr. Lit.*, p. 365, signale dans le manuscrit de Lorsch, étudié par nous (*ut sup.*). — On nous pardonnera d'ajouter que, sur la supposition que le manuscrit de Lorsch pouvait se trouver actuellement dans une certaine abbaye bénédictine de Carinthie, nous avons écrit au bibliothécaire de ladite abbaye et que nous attendons encore après cinq mois sa gracieuse réponse !

[*ms. pag. 201.*]

INCIPIT SEQ*uentia* DE LIBRO DANIELIS PROPHE*Tae*
anno octauo decimo na
sŏr rex fecit statua*m* aurea*m*; Qua*m*qua*m*
diei et praesens leccio admonead dil*ectissimi* 5
ono martirii debeamus facere
tamen res ipsa de qua loqui necesse
limis tam magnificata est· ut hu
mane condigne p*rae*dicare laudari
nt; Proinde uerendu*m* mihi est : ne 10
tres et beatissimoru*m* martiru*m* titu
s inopia sermonis· inminuad;
itis : laudibus p*er*sequendo ; Sed
dil*ectissi*mi fr*atre*s cum hinc me et onor diei et p*rae*
quo gat facere sermone*m*; Inde uero 15
rep*ri*mat confessa*m* gaudio mente*m*
e in utroq*ue* pectoris mei fluctib*us*
Nec dico q*uo*d sencio : et tam*en* silere
ssum; conp*ri*mere gaudiu*m* meu*m* cupio;
constancius quo co*n*tinetur erum 20
Audeo publicare sed exilis et tenuis· lo
[*que*ndi impedior prauitate me miseru*m* qui
tan]ti muneris claritate*m* verb*is* explicare no*n*
ualeo; De s*anct*is utique ne m*en*ciar erubesco;
Ac tam*en* melius est pulsarę et quęrere quam 25
« pigricie langore turpescere; quia si obseq*ui*u*m*

2. Incipit-propht] *litteris uncialibus et rubricatis.* — 2. prophetae] *in fine lineae tertiae adscriptum ab amanuensi est prae angustia secundae.* — 4. auream] DAN. III, 1. — 9. p*rae*dicare] + et *expunctum.*

[*ms. pag. 202.*]

« debitum exibere non possum : u
« dime habuisse sufficit. Tres
« uoti : ananias azarias et misa
« tatua*m* regis adorare exorrent
5 « mancipatur; Sed illi nihil de
« regi constantissime et fideliter re
« est de*us* cui seruimus potens ad lib
fornace ignis ardentis et de tuis
pere nos et si non notum tibi s
10 no*n* seruimus et imagine*m* auream
non adoramus; O gloriosa fr
deuocio que totu*m* de potencia
in utraq*ue* parte sibi uictoriam
quod potens e*ss*et de*us*· ad liberandos
15 ce ignis ardentis u*el* q*uo*d de futura
tate securi p*rae*sentem uita co*m*temtu
Nam et si mori magis uellent qua*m* sa
nis iura uiolarent : tam*en* ne rei def
meriti uiderentur : ideo dem
20 tis· camino incendio liberari meru
dixer*ant* eni*m* : potens est de*us* ad liberand
de fornace ignis ardentis; Inde factum
qua*m*uis screpitu frequenti atq*ue* undosis
litarent flama uerticibus : adactu tam*en* in
25 nocenciu*m* corporu*m* refuga pice incendium
cederet; Deniq*ue* sp*iritu*m roris animati in medio

11. adoramus] Dan. iii, 17-18. — 14. quod] quodque *prius scripserat.* — 18. def...] *vel* dep... — 19. rei] res *prius.* — 23. atque] adque *prius.*

[*ms. pag.* 205.]

entis mansit uestis inlesa himnos
: et quasi uno ore de*um* laudib*us*
orabant; Nihil est eni*m* dil*ectissi*mi fr*atres*
di negetur : quia nec aliut a nob*is*
exigit; hanc diligit : hanc requi 5
icta p*ro*mittit et tribuit : fides inquit
fecit; Et esto fidelis usq*ue* ad mor
ex fide uiuit et qui dura uerit inquit
Nihil ergo fidei subtraxit : nihil
se dep*ro*mit; Denique et uincenti in 10
igno uite q*uo*d est in paradiso d*ei* mei;
illut uincentibus : daturu*m* se e*sse* p*ro*
ed aeterne uite corona*m* capiti : nec
it : quom modo calculu*m* album· hac
xtere porrigit modo stella*m* matuti 15
tem radioru*m* fulgorib*us* trait; Modo
nu*m* suum ut sedeant uicaria*m* honoris
ate concedit; Modo uirgam fer
ccipere inuictam patestatis fa
do leticie uolumptates co*n*uiuator*um* 20
in ipsis e*sse* p*ro*mittit et ut co*m*pendio de
am· eaq*ue;* Nec oculus uidit : nec auris au
diui]t : nec in cor hominis ascendit : que p*rae*para
uit d*eus* his qui diligunt eu*m*; Exortans nos his p*ro*mis
sionibus ut no*n* tantum incipiad : sed et p*er*manead 25
fides; No*n* eni*m* tunc magna est fides· du*m* incipit

6. fides-fecit] Mc. x, 52. — 7. fidelis usque ad mortem] Apoc. ii, 10. — 8. ex fide uiuit] Rom. i, 17. — 8. durauerit] Mc. xiii, 13. — 10. uincenti] Apoc. ii, 7. — 13. coronam] Apoc. ii, 10. — 14. calculum album] Apoc. ii, 17. — 15. stellam matutinam] Apoc. ii, 28. — 17. sedeant] Lc. xxii, 30. Eccli. vii, 4. — 18. uirgam ferream] Ps. ii, 9. — 24. diligunt eum] I Cor. ii, 9.

[*ms. pag. 204.*]

sed si num qua*m* desinat gloriosa est
pueri deuoti : om*ne*s minas terroresq
simi tiranni inuictis; Animis uir
quia fideles in d*omi*no p*er*manser*unt*. Sollic
5 TOR ET AD INTELLIGENDUM O
Sed illut mirari me fateor : quo mo
nossor gentilis et barbarus potuerit
« no ignis int*er* tres pueros IIII agnoscere;
« tres uiros misimus in camino ignis a
10 quartum uideo : simile*m* filio d*e*i; Que
nec umqua*m* audierat : nisi ille antic
lus scilicet refuga qui in nabucodo
gressus ut eu*m* conpelleret a minis
imagine*m* auream facere et iust
15 incendio p*er*deret; Ipse uictus u
p*er* Nabucodonosor locutus est;
d*e*i e*sse* que*m* ad salute*m* triu*m* puerorum
de nouerat quia ipse eum tunc noue
angelus e*sse*t u*el* dum sentencia*m* in paradis
20 transgressor exciperet; Unde aduert
chri*sti*ana sapiencia· quantum ualeat p
nature flamae potuit in roris refrigerio
Illut quoque· silencium· p*rae*terire· non de[*bemus*
Quur hanc stuam Nabucodonossor rex adorar[*i*
25 p*rae*cæperit quid enim conpendii quid dignitat[*is*
aut gl*oriæ* consequuturus erat si homines hanc

3. inuictis *vel* inuicta] inuicta *prius*. — 4. Soll-tor et ad intelligendum o] *uncialibus et rubricalis*. — 8. IIII agnoscere] *in rasura*, IIII *prius omiserat*. — 10. filio dei] Dan. iii, 91-92. — 13. a minis] *dub*.

[*ms. pag. 205.*]

orassent; Qui si *praeter* regni sui poten
ris adhuc alicuius gl*oriæ* cupidus· erat
dorare iusisset quum illa*m* imagine*m*· q*ue*
c auditu*m* nec motu*m* p*r*opriu*m* : nec sensu*m*
STATVA ILLA FIGVRAM CHRISTI 5
STRABAT.
mago figura*m* antechr*isti* p*r*oprię liniabat;
onossor rege uolente qua*m* diabu
gnabat inperante p*er*fecta est : ce
odonossor quid faceret ignorabat; 10
c erat quia idem antechr*istu*s rex po
huius mundi· futurus est; Deuictis
manib*us* regibus : qui in illo tempore
cim cornib*us* danielo sunt reuel
us toto orbe monacia*m* est habiturus 15
sexaginta cubitis altitudo eius erat et
do; Misteriu*m* nominis ipsius an
dicabat· sic eni*m* beatus Iohanes in a
sis ait : Numerus inquid hominis bestię
inet : p*er* singulas litteras grecas sexcen 20
sexaginta et sex : qui habet sensum in
tell]egat; Et hoc eni*m* numero numerus ipsius et om
n]e misterium iniquitatis eius· geritur · et ipse cu*m*
uerit agnuscendus erit; Hic numerus nominis ante
chr*isti* statue illius mensura conlatus est; Que sexagin- 25
ta cubitoru*m* altitudine fabricata et sex latitudo : sed

5-6. *Litteris uncialibus et rubricatis.* — 14. Danielo] DAN. VII *et* VIII. — 17. *ante* Misterium *inchoaverat* n... — 18. Johanes] APOC. XIII, 18.

[*ms. pag. 206.*]

ubi sunt sexcenti qui nobis ad numerum
racionem; Nabucodonossor porcio an
nitudo : et ideo porcione*m* numeri ini
bricabit; Plenitudine*m* uero tocius ini
5 cum uenerit adimplebit; Et ideo ai
cubitorum sexaginta et latitudo
Denique et in se maledictus cum uener
similit*er* facturus e*st* : sicut apocalip
testatur que non iam partem aliqua*m*
10 tudinem numeri omnis ipsius co*n*tib
aute*m* figura*m* numerus habebat idest
ginta et sex debemus aduertere; H
a ntontas sex decadas· et sex mona
us· itaque hic mundus e*st* in quo om*n*is
15 dominatur; Eo q*uo*d et sex diebus fact
milia annos qui sex dies sunt d*omi*ni iniq
natur; Sicut scriptum est; Inuidia
mors introibit in orbe*m* terraru*m*; Sex
millesimo anno conpleto om*n*is iniquit
20 etur; Et in abisso diabulus religabitur
ergo sex diebus mundus est factus : et sex[*to*
millesimo anno figura s*aecu*li istius pr*ae*teribit
Ita et senarius numerus antechr*isti* cum omni
malicia sua sexto die d*omi*ni qui sextus millesimus
25 annus est finietur; Sed nec illut putetis
sine magna racione diuinitus e*sse* p*r*ouisum· ut

10. Contib] *dub.* — 18. terrarum] Sap II, 24. — 26. diuinitus] tus *in rasura.*

[*ms. pag.* 207.]

nis uel causis septem cubitis soleret
ere; Hic septies amplius a solito
sus id est ad cubita· quadraginta
Sed que est hec racio ut sepcies septenis
ma fornacis excreuerit; NOTA QVOD 5
IDEST REQVIEM DOMINI
ERIT REGNVM.
que in quo boni malique interim
; Sex diebus est factus : et septimo
x et sex diebus domini : id est sex mi- 10
undialis· ut superius dixi opera
r et septimo die domini regnum sanctorum
DICIT QVID SIT SEPCIES PLVS FORNA
SVCCENSAM. Sepcies ergo scp
aginta et nouem faciunt; Quibus 15
geenne caminus apperitur :
anda reuelatur· quę rex nabuco
iussit succendere; Vt tunc iusti
ormis claritas uelut roris spiritus tri
tur; Peccatoribus ucro septimplex 20
pa]ena secundum septem capita draconis· et
ap]ocalipsis scriptura refret geenne incen
dium inrogatur; Sed iam sufficit dilectissimi
fratres de multis pauca momorasse ut sciatis
in quo misterio iniquitatis statuam illam 25
per Nabucodonossor fecerit diabulus quam tres

3. quadraginta] DAN. III, 47. — 5-7. *litteris uncialibus et rubricatis.* — 13-14. *similiter.* — 21. draconis] APOC. XII, 3.

[*ms. pag. 208.*]

pueri deuoti adorare nolue
p*ro* hanc statua*m* antechr*istu*m : et
erat adorare uideretur; Si er
necdum passus fuerat Chr*istu*s tam
5 cris legibus p*ro*tuler*unt*· quanto magi
filius d*ei* nasci secundu*m* carn
tus est et p*rae*mio sui sanguinis nos a
berauit et debitores nos ingenciu*m*
ru*m* suoru*m* efficit om*ni*a genera pae
10 min e quo animo ferre debemus; Q
mel in chr*isto* manu*m* missus e*st*
patitur seruitute*m;* Nescit eni*m* q
re chr*isti*ana libertas : ad hoc en*im* et
s*ancto* renati sumus; Ad hoc indul
15 ru*m* criminum c*on*secuti; ad hoc
multis testib*us* credere co*n*testat
hec quasi milites Chr*isti* sacram*en*toru*m*
bimus; Ad hoc n*ostru*m certam*en* uocensa
simus : ideo et stipendia salutis a
20 et carismatu*m* donatiua consecuti s
Clipeo præterea fidei contecti et lo
tię animauertimur esse uestiti ut in is
campo duce*m* n*ostru*m sine timore sequamur
ex quibus res ipse manifeste docent in isto
25 belli campo· nec uerenda s*unt* dorsiterga nec
remouendi gradus : nec ponenda sunt arma

4. tam] *dub.* — 22. animauertimur] Eph. vi, 14-16.

[*ms. pag. 209.*]

---

sunt tela : nec hostiu*m* requiren
sed magis p*ro* d*e*o p*ro* sacris legib*us* mo
u*m* etenim genus p*ro* chr*istu*m inuetu*m* e*st* in
as : mori ut uiuas; Dicente ipso
ima*m* sua*m* saluauerit p*er*det illa*m* : et qui 5
suam causa*m* nominis mei in
et inueniet eam; Et hic est q*uo*d facile
cuncta torm*en*ta cu*m* ipsoru*m* tormen
tulos proponitur gl*oria*; Nec q*uo*d
siderantur cum pene mercis p*rae*sta 10
tanda sunt ergo ut uidetis praua
ingencia cum exiguis moriencia
is relinquamus hunc mundum
fiat hic mundus uita*m* breue
t et*er*na*m* in nob*is* dum morimur re 15
dicente d*omi*no· Nolite inquid time
corpus u*est*ru*m* occiditur anima aut*em*
ossunt occidere; Cadendo eni*m* surgimus
ti uiuimus : et ex terris expulsi caelu*m*
nus : et quis sub sentencia*m* stetimus senten 20
mus et ideo rogamus et petimus· a s*anct*itate
beati martyres ut n*ost*ri memores e*sse* di
gne]mini ut et nos qui pari fide*m* in chr*isto* d*ei* filio
credimus eande*m* no*bis*cu*m* de triumpho passionis
martirio co*n*sequi et obtinere mereamur : p*rae*sta 25
bit hoc d*eus* pat*er* om*ni*pot*en*s p*er* d*omi*num n*ost*ru*m* Ih*esu*m Chr*istum*.

---

7. inueniet eam] Mt. x, 39 invenit *psius*. — 18. occidere] Mt. x, 28. — 19. caelum] *prius* eaelum. — 20. sub] sup *prius*.

Voilà le texte de l'homélie sur Daniel que le manuscrit d'Orléans attribue, ainsi que les autres homélies du recueil, à Origène.

Si cette homélie est traduite du grec, elle a sûrement été traduite assez librement. Notre homéliste joue sur le mot *sacramentum* et lui donne deux sens, celui de serment militaire et celui de sacrement, et l'allusion se continue par des expressions comme *stipendia salutis*, comme *charismatum donativa*. Le jeu repose uniquement sur le mot *sacramentum*, sur un mot latin : le mot grec correspondant, μυστήριον, ne serait pas susceptible d'être pris dans le sens de serment militaire. Ailleurs la brièveté des phrases et leur succession antithétique sont d'un écrivain latin, bien plus que d'un grec comme Origène. Pourtant, çà et là, des mots Grecs semblent égarés dans la phrase latine : *hecatontades, decades, monades, monarchia*, termes rares en latin et qu'un homéliste latin n'aurait sans doute pas prononcés devant un auditoire de fidèles.

Quoi qu'il en soit, supposons le problème résolu et que cette homélie est une homélie d'Origène mise en latin, et voyons si cette supposition se vérifie.

*
* *

C'est bien une homélie que nous avons sous les yeux, une homélie prononcée devant des fidèles, « dilectissimi fratres » ; prononcée après la lecture d'un texte biblique, « praesens lectio »; prononcée dans une solennité liturgique à laquelle fait allusion l'expression deux fois répétée de « honor diei ».

Le mot de « lectio », en effet, s'entend du texte biblique qui sert de thème à l'homélie : «... sicut haec lectio continet, quae nobis modo recitata est », lisons-nous au début de la treizième homélie d'Origène sur l'Exode. Et dans la vingt-septième homélie sur les Nombres : « Nunc iam ad lectionis ipsius quae recitata est veniamus exordium... » Et dans la vingt-quatrième sur Josué : « ... similia praesens lectio refert de Amorrhaeis ». — L'expression « honor diei » peut s'entendre d'un simple dimanche, par opposition à un mercredi ou à un vendredi : car Origène à Césarée prêchait le dimanche et les deux jours de jeûne du mercredi et du vendredi, quelquefois plus souvent encore. Elle peut s'entendre aussi d'une fête, car Origène n'interrompt pas la suite de ses homélies pour traiter un sujet approprié au mystère du jour : voyez sa cinquième homélie sur Isaïe, prononcée un vendredi saint. — Je note que notre homéliste salue ses auditeurs par le « dilectissimi fratres », et que ces interpellations ont disparu des homélies origéniennes traduites par Rufin et par Jérôme.

Notre homéliste s'excuse sur la grandeur de son sujet et sur l'indigence de sa parole. Il hésite à parler et il veut parler.

Sed... cum hinc me et honor diei et praesens *lectio* cogat facere sermonem, inde vero *res ipsa* reprimat confusam gaudio mentem..., in utroque pectoris mei fluctibus *coarctor* [?]. Nec dico quod sentio et tamen silere *non pos*sum...

Toutes ces longueurs préliminaires sont d'une rhétorique médiocre; mais il faut bien reconnaître qu'elles sont familières à Origène comme un défaut d'improvisateur. Ce sont ces mêmes façons que vous retrouverez, par exemple, au début de la treizième homélie sur l'Exode : « ... Cum considero meipsum primum et discutio, piget ad haec aperienda manum mittere : vereor enim ne, etc. Verum quoniam magnopere expectatis ut aliqua ex his quae lecta sunt disserantur, etc. Tentabimus igitur pauca de multis immo pauciora de paucis, quippe quibus et noster sermo librandus et vester auditus. »

*
* *

Qui sont les martyrs auxquels notre exorde fait allusion? On se tromperait, croyons-nous, si on supposait quelque relation entre le « honor diei » et la mention des « beatissimorum martyrum », comme s'il pouvait s'agir là d'un anniversaire de martyrs. L'homéliste ne prêche pas sur autre chose que la leçon biblique qui vient d'être lue, et il faut chercher les bienheureux martyrs dans cette leçon. Que l'on nous permette de citer ici la péroraison de l'homélie.

Sed iam sufficit, dilectissimi fratres, de multis pauca memorasse ut sciatis in quo mysterio iniquitatis statuam illam per Nabuchodonosor fecerit Diabolus, quam tres pueri devoti adorare nolue*runt, ne* pro hac statua, Antechristum et *diabolum qui eam fec*erat adorare viderentur. Si er*go,cum nec incarnatus* necdum passus fuerat Christus, tam *fortiter mori pro sa*cris legibus protulerunt, quanto magi*s nos, postquam* filius Dei nasci secundum car*nem digna*tus est et praemio sui sanguinis nos a *peccato li*beravit et debitores nos ingentium... *dono*rum suorum effecit, omnia genera pae*narum... a*equo animo ferre debemus? Q*ui se*mel in Christo manumissus est *non iam Diaboli* patitur servitutem. Nescit enim q*uiesce*re christiana libertas. Ad hoc en*im spiritu* sancto renati sumus, ad hoc indul*gentiam nostro*rum criminum consecuti, ad hoc *coram* multis testibus credere contestati, *ad* hoc quasi milites Christi sacramentorum... vimus. Ideo et stipendia salutis a*ccepimus,* et charismatum donativa consecuti s*umus :* clipeo praeterea fidei contecti et lo*rica iusti*tiae animadvertimur esse vestiti, ut in is*to belli* campo ducem nostrum sine timore sequamur. Ex quibus res ipsae manifeste docent : in isto belli campo nec verenda sunt siterga [?], nec removendi gradus, nec ponenda sunt arma,

nec vitanda sunt tela, nec hostium requiren*da clementia*, sed magis pro Deo, pro sacris legibus mo*riendum*. *Novum* etenim genus per Christum invectum [?] est in *mundum : disc*as mori ut vivas, dicente ipso *Domino : Qui an*imam suam salvaverit perdet illam, et qui *perdiderit animam* suam causa nominis mei ...inveniet eam...

Nolite, inquit, time*re si* corpus vestrum occiditur, animam aut*em non* possunt occidere. Cadendo enim surgimus, *nec*ati vivimus, et ex terris expulsi caelum *intram*us, et qui sub sententia stetimus senten*tiam fere*mus. Et ideo rogamus et petimus a sanctitate *vestra*, beati martyres, ut nostri memores esse dignemini, ut et nos, qui pari fide in Christo Dei filio credimus, eumdem vobiscum de passionis martirio triumphum consequi et obtinere mereamur.

Dans ce développement, l'homéliste oppose l'engagement où est le chrétien envers les lois de Dieu à l'engagement de qui? A l'engagement des trois jeunes Israélites. Le chrétien ne peut servir le diable, parce que, entre autres raisons, il a professé sa foi devant de nombreux témoins (allusion à la reddition du symbole dans la liturgie baptismale); il est dès lors comme un soldat lié au Christ par un serment; plus encore, il est le débiteur de son chef, parce qu'il a reçu et sa solde et les distributions extraordinaires, « stipendia salutis et charismatum donativa »; son Dieu l'a armé du bouclier de la foi et du casque de la justice... Le chrétien ne peut hésiter à s'exposer à la mort. « Quanto magis nos...? » Cet argument *a fortiori* s'entend si les martyrs dont on propose l'exemple sont des martyrs de l'Ancienne Loi, c'est-à-dire les trois jeunes Israélites, qui sont la figure des purs martyrs.

Pareilles considérations sont-elles dans la manière d'Origène? Il faudrait n'avoir pas lu son *Exhortatio ad martyrium* pour le méconnaître. Mieux encore, le propre exemple des trois jeunes Israélites de notre homélie est par l'*Exhortatio* proposé à son lecteur : « Ce n'est pas autrefois seulement que Nabuchodonosor dressa la statue d'or, ni seulement alors qu'il menaça Ananias, Azarias et Misaël de les jeter dans la fournaise de feu, s'ils ne l'adoraient point : maintenant aussi Nabuchodonosor nous parle de même, à nous... qui sommes des Hébreux véritables. Et nous, si nous voulons recevoir la céleste rosée, la rosée qui éteindra toute flamme en nous et qui rafraîchira la maîtresse part de notre être, imitons ces sacrés adolescents (1). » Aux yeux d'Origène le nom de martyrs leur serait peut-être improprement attribué, — à la fin du quatrième siècle on n'aura plus le même scrupule (2), — mais ils sont du moins un exemple de martyre, et le

(1) *Exhort.* 33 (*C P G*, t. XI, p. 604).
(2) Cf. la note de Wetstein, *C P G*, t. XI, p. 636.

plus beau qui soit, παράδειγμα κάλλιστον μαρτυρίου (1). Notre homéliste l'entend de même.

Il s'agirait de chrétiens d'une époque tranquille, on pourrait les encourager à la lutte morale par l'exemple de la constance des martyrs. Mais pour les chrétiens à qui notre homéliste s'adresse, il est question d'une lutte réelle et d'une résistance qui ira jusqu'au sang versé : « Pro sacris legibus moriendum ». Ce ne sont point des métaphores : « Discas mori ». Ces chrétiens-là sont exposés à voir autour d'eux de leurs frères qui tournent le dos à l'ennemi, qui posent les armes, qui implorent la clémence de l'ennemi (rappelons-nous les libellatiques) : le vrai chrétien meurt sans faiblesse les yeux fixés sur le ciel, se souvenant que « ex terris expulsi caelum ingredimur, et qui sub sententia stetimus sententiam feremus ». Voilà, semble-t-il bien, une exhortation au martyre adressée à des fidèles qui auront l'occasion de l'affronter.

*
* *

L'exorde fini, l'orateur aborde le texte de sa leçon scripturaire, et va d'abord en exposer le sens littéral, puis le sens moral.

Les trois jeunes hommes, Ananias, Azarias et Misaël, ayant refusé d'adorer la statue de Nabuchodonosor, sont livrés aux gardes. Sans trembler, ils disent au roi : Le Dieu que nous servons est capable de nous arracher de tes mains, et quand il ne le ferait pas, sache que ni nous ne servirons tes dieux, ni nous n'adorerons ton image. Leur confiance en Dieu est si sincère que Dieu fait le miracle qu'ils ne réclament pas ; la flamme de la fournaise les épargne, un souffle pur comme la rosée les rafraîchit, et ils se mettent à chanter un cantique à Dieu.

De ce prodige nous avons, nous chrétiens, un enseignement à tirer : ce sera le sens moral de notre texte biblique.

Nihil est enim, dilectissimi fratres, *quod fidei* denegetur, quia nec aliud a nob*is quam fidem Deus* exigit : hanc diligit, hanc requi*rit, huic cuncta* promittit et tribuit. Fides, inquit, *tua te salvum* fecit, et Esto fidelis usque ad mor*tem, et Iustus* ex fide vivit, et Qui duraverit, inquit, *hic salvus erit*. Nihil ergo fidei subtraxit, nihil..... depromit. Denique Et vincenti, in*quit, dabo edere de l*igno quod est in paradiso Dei mei.

Dieu promet à la foi persévérante les plus magnifiques récompenses : au vainqueur, il donnera une couronne, une étoile matinale, un siège d'honneur (sedeant in curia honoris), un sceptre de fer, la liesse du banquet.

(1) *Exhort.* 23 (p. 592). Il s'agit là des sept Macchabées.

... et ut compendio de*nique dic*am, ea quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, (quae) praeparavit Deus his qui diligunt eum : exhortans nos his promissionibus ut non tantum incipiat, sed et permaneat fides. Non enim tunc magna est fides dum incipit, sed si nunquam desinat.

Dieu exige de nous la foi, tel est le thème de ce développement moral. Origène, en maint endroit, distingue deux sortes de foi : l'une est notre acte, l'autre l'effet de la grâce de Dieu : la première est infirme et insuffisante, l'autre parfaite et justifiante. « Ut ergo tanta in nobis fides inveniatur quanta possit sublimiorem gratiam promereri, nostri operis videtur et studii : ut autem ad id detur quod expedit et utile sit accipienti, Dei iudicium est, vel omnino si dari velit in ipso est... Ubi apostoli ad Dominum dicunt *Auge nobis fidem :* quod fides quidem quae speret et credat et absque ulla dubitatione confidat, in nobis est : ratio vero fidei ipsius et scientia et perfectus eorum quae credimus intellectus donatur a Deo (1). » Il semble bien que notre homéliste entend parler de cette foi dont le premier acte est un acte spontané et dont la persévérance est notre œuvre, « nostri operis et studii », au sens pélagien où Origène l'a entendu (2). Car c'est bien là une pensée pélagienne.

*
* *

La constance dans la foi, voilà pour le sens moral de notre leçon. Il reste à dégager le sens mystique.

Premier point. J'avoue être surpris, dit notre homéliste, que Nabuchodonosor, un gentil, un barbare, puisse reconnaître au milieu des trois jeunes hommes un personnage semblable au fils de Dieu, alors que jamais il n'a vu le fils de Dieu, ni jamais n'a entendu parler de lui (3). — Il n'y a qu'une explication à cette énigme : le Diable sera entré en Nabuchodonosor, d'abord pour lui suggérer d'élever cette statue d'or, ensuite pour lui suggérer de jeter les trois jeunes hommes dans la fournaise. Le voilà maintenant vaincu, et c'est lui qui parle par Nabuchodonosor, et qui proclame que c'est le fils de Dieu qui

(1) *Comment. in Rom.* IX, 3 (*C P G*, t. XIV, p. 1214).

(2) Voyez les efforts faits par HUET (*C P G*, t. XVII, p. 946 et suiv.) pour retrouver dans Origène « gratiam excitantem et gratis datam ». Cf. HARNACK, *Dogmengeschichte* (3e édit.), t. I, p. 643. SEEBERG, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 116.

(3) Comparez l'explication différente de S. HIPPOLYTE (*C P G*, t. X, p. 680), qui se pose la même question, mais pour qui c'est Dieu qui éclaire l'intelligence de Nabuchodonosor, non le Diable. Comparez aussi le PSEUDO-ATHANASE, *Sermo adv. omn. haer.* 1 (*C P G*, t. XXVIII, p. 509), pour qui c'est le Fils de Dieu qui suggère à Nabuchodonosor sa réponse.

est envoyé pour sauver les trois jeunes hommes. Le Diable, en effet, connaissait le fils de Dieu : il l'avait connu du temps qu'il était ange glorieux : il l'avait connu au jour où dans le paradis l'homme pécheur entendit prononcer sa sentence.

Dans la pensée d'Origène, le Diable opère en ce monde par le ministère des hommes : « ...non dixit [Iesus] : Vae homini illi a quo traditur [Filius hominis], sed per quem traditur, ostendens alterum a quo tradebatur, id est a Diabolo, ipsum Iudam ministrum autem esse traditionis... Omnem malitiam in hominibus Diabolus per homines operatur (1)... » Tel sera bien le cas de Nabuchodonosor. — La difficulté est de comprendre que le Diable connaisse le fils de Dieu. Il est écrit en effet que « Dei sapientiam nullus principum huius saeculi novit » (I *Cor.* II, 7); et c'est ainsi que l'incarnation a été ignorée du Diable (2). Le Diable, s'il n'a pas une connaissance actuelle du fils de Dieu en a du moins le souvenir. Le Diable est un ange failli : « ... Apud plurimos ista habetur opinio, quod angelus fuerit iste Diabolus, et apostata effectus quamplurimorum angelorum secum declinare persuaserit... » (3). Mais du moins, ange, il a connu le mystère de Dieu : n'est-ce pas de lui, en effet, qu'il est écrit : *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit, quia non est veritas in eo?* (Io. VIII, 44) (4). Le démon ne peut donc avoir du mystère de Dieu que le souvenir. C'est en vertu de cette science rétrospective qu'il peut dénoncer à Nabuchodonosor le fils de Dieu présent dans la fournaise. Mais pressons cette donnée, s'il est possible : le Diable connaît le fils de l'homme à son apparence sensible : c'est donc qu'il l'avait vue, cette apparence sensible, en Dieu, préexistant à l'incarnation. Et qu'est cela, semble-t-il bien, sinon la doctrine origénienne de la préexistence du corps et de l'âme du Sauveur, si explicitement dénoncée par Justinien (5)?

*
* *

Second point. Pourquoi Nabuchodonosor, ayant fait cette statue, a-t-il donné l'ordre qu'on l'adorât? Quel intérêt, quelle gloire, quel honneur avait-il à retirer de cet hommage? Si sa puissance ne lui suf-

(1) *Comment. in Mt.* 83 (*C P G*, t. XIII, p. 1732).

(2) *In Lc. homil.* VI, 15 (*C P G*, t. XIII, p. 1815) : «... disposuerat Salvator dispensationem suam et assumptionem corporis ignorare Diabolum, unde et in generatione sua celavit eam, et discipulis postea praecipiebat ne manifestum eum facerent. Et cum ab ipso Diabolo tentaretur, nusquam confessus est Dei se esse filium... Absconditum igitur fuit a principibus saeculi mysterium Salvatoris. » (Traduction de saint Jérôme).

(3) *Periarchon*, I, proem. 6 (*C P G*, t. XI, p. 119).

(4) *Comment. in Io.* XX, 21 et 22 (*C P G*, t. XIV, p. 629).

(5) Iustinian., *Adv. Orig.*, anathem. 2 et 3 (*C P G*, t. LXXXVI, p. 989).

fisait pas, que ne se faisait-il adorer en personne, plutôt que cette statue, qui n'avait ni sentiment, ni vie, ni esprit? — L'explication est que cette statue était la figure de l'Antéchrist : le Diable l'avait élevée par le moyen de Nabuchodonosor, qui ignorait, quant à lui, ce qu'il faisait. De même que l'Antéchrist est figuré par le roi puissant qui dans un autre passage de Daniel est vainqueur des autres rois et devient le maître absolu et dernier du monde (1), ainsi dans la leçon présente il est figuré par cette statue extraordinaire de roi. Que lisons-nous, en effet, dans l'Apocalypse? « Le nombre de la bête est le nombre d'un homme : les lettres [qui le composent] en grec additionnées font 666 : comprenne qui comprend. » Ce nombre est le nombre de l'Antéchrist; il désigne le mystère d'iniquité de l'Antéchrist; on reconnaîtra à ce nombre l'Antéchrist, quand il viendra.

*Regis i*mago figuram Antichristi proprie lineabat : ... sexaginta cubitis altitudo eius erat et *sex latitu*do : mysterium nominis ipsius *Antichristi*... Sic enim beatus Iohannes in *Apocalypsi* ait : Numerus, inquit, hominis bestiae *nomen cont*inet, per singulas litteras graecas sexcenti... sexaginta sex : qui habet sensum intellegat. Et hoc enim numero numerus ipsius et omne mysterium iniquitatis ejus geritur, et ipse cum venerit agnoscendus est. Hic numerus nominis Antichristi statuae illius mensura conlatus est, quae sexaginta cubitorum altitudine fabricata et sex latitudine.

Toutefois une objection peut être faite à l'interprétation figurative de l'homéliste; il la prévoit et la résout. Le nombre de l'Antéchrist est 666; or la statue de Nabuchodonosor ne compte que 60 coudées de haut, 6 de large : il manque 600 coudées pour qu'il y ait parité. — Sans doute, mais Nabuchodonosor n'est qu'une portion de l'Antéchrist : le nombre total ne sera réalisé que par l'Antéchrist lui-même. Voilà pourquoi la figure mesure 66, tandis que la réalité mesure 600 de plus, qui fera la plénitude du nombre mystérieux.

Prendre la statue de Nabuchodonosor pour la figure de l'Antéchrist est une interprétation que l'on trouve déjà dans saint Irénée : « Illa enim quae fuit a Nabuchodonosor instituta imago altitudinem quidem habuit cubitorum LX, latitudinem autem cubitorum VI : propter quam et Ananias et Azarias et Misael non adorantes eam in caminum missi sunt ignis. Numerus cubitorum imaginis propter quam iusti in caminum ignis missi sunt, numerum nominis significat illius in quem recapitulatur sex millium annorum omnis apostasia et iniustitia... » (2) Origène a-t-il adopté cette interprétation? Nous ne pouvons le dire.

(1) Et telle est bien la pensée d'Origène : *Contra Celsum*, VI, 45 (*C P G*, t. XI, p. 1368).
(2) *Contra Haer.* v, 29, 2 (*CPG*, t. VII, p. 1201).

*
* *

Autre figure, celle-là dans les nombres mêmes qui sont marqués.

Qualem autem figuram numerus habebat, id est *sexcenti sexa*ginta et sex, debemus advertere..... *sex hecat*ontadas, sex decadas et sex mona*das*... Itaque hic mundus est, in quo omnis *iniquitas* dominatur, eo quod et sex diebus fac*tus est. Et sex* millia annos, qui sex dies sunt Domini, iniq*uitas domi*natur, sicut scriptum est : Invidia, *inquit, Diaboli* mors introivit in orbem terrarum. Sex*to igitur* millesimo anno completo, omnis iniquit*as toll*etur et in abisso Diabolus religabitur. Ergo sex diebus mundus est factus, et sexto millesimo anno figura saeculi istius præteribit. Ita et senarius numerus Antichristi cum omni malitia sua sexto die Domini, qui sextus millesimus annus est, finietur.

Ce nombre six a une valeur mystique : l'Antéchrist n'est-il pas désigné par le nombre 666, savoir six centaines, six dizaines, six unités? Le nombre six représente le monde, le monde actuel, celui où l'iniquité règne : le monde n'a-t-il pas été fait en six jours? L'iniquité régnera six jours, six jours du Seigneur, savoir six mille ans. A l'échéance de la six millième année, l'iniquité sera supprimée et le monde disparaîtra. La puissance ou le nombre sénaire de l'Antéchrist prendra fin avec le sixième jour du Seigneur, c'est-à-dire sur la six-millième année.

Ces sortes de spéculations sur les nombres sont familières à Origène. Dans ses homélies sur la Genèse il trouve aux mesures de l'arche de Noé des sens figuratifs qu'il développe avec une complaisance qui, il faut l'avouer, rappelle l'ingénuité des gnostiques : « Post haec de longitudine et latitudine arcae et de altitudine memoratur, et numeri in his quidam ponuntur ingentibus mysteriis consecrati... » (1). Sur le texte (Mt. XVIII, 21) où Pierre demande au Sauveur combien de fois on doit pardonner à son frère, et où le Sauveur lui répond : « Non usque septies sed usque septuagies septies, » Origène se demande si « haec verba habent aliquem similem intellectum eis quae dicuntur in Genesi? » Et il répond : « Numerus ergo sextus videtur esse operis et laboris. Septimus autem repausationis... Quoniam autem decades et hecatontades aliquem sermonem communem habent ad numerum qui in monadibus est.., propterea existimo Christum iuxta septenarium numerum etiam septuaginta addidisse ,» etc. (2) Le nombre six signifie le travail, le nombre sept le repos; on travaille jusqu'à six, on se repose à sept. Ainsi le fils du petit

(1) *In. Gen. hom.* II, 5 (*CPG*, t. XII, p. 170). Traduction de Rufin.

(2) *Comm. in Mt.* XIV, 5 (*C P G*, t. XIII, p. 1191). Je cite l'ancienne version latine. Autant sur le Temple (*In Io.* X, 22-23).

roi de Capharnaum a vu sa fièvre tomber à la septième heure : pourquoi? parce que sept est le nombre du repos, ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἀναπαύσεως ἦν (1). Dans le commentaire sur l'épître aux Romains : « Quid autem et ipse numerus septem millia virorum indicet videamus. Septenarius numerus ad requiem pertinet (2)... » Le nombre six est un nombre parfait, en lui-même et dans ses multiples : Origène a repris plusieurs fois cette considération, qu'il emprunte, dit-il, à ceux qui ont étudié les natures des nombres. Οἱ φύσεις ἀριθμῶν ἐρευνήσαντες πρῶτον μὲν τέλειον τὸν ἓξ εἰρήκασι... (3). Bien naturellement on était amené à calculer la fin du monde d'après cette arithmétique.

C'est ce que faisait l'épître de Barnabé : « ... consummabit Deus omnia in sex millia annorum. Dies enim apud illum mille anni sunt. Ipse mihi testis est dicens : Ecce hodiernus dies erit tanquam mille anni... In sex millia annorum consummabuntur omnia... Tunc bene requiescet die septima (4). » — C'est ce que faisait saint Irénée. Quel est le chiffre de la Bête?... « sexies centeni et deni sexies et singulares sex, in recapitulationem universae apostasiae eius quae facta est in sex millibus annorum. Quotquot enim diebus hic factus est mundus, tot et millenis annis consummatur... Si etenim dies Domini quasi mille anni, in sex autem diebus consummata sunt quae facta sunt, manifestum est quoniam consummatio ipsorum sextus millesimus annus est (5). » Il y a un calcul pareil dans le commentaire sur Daniel de saint Hippolyte, et Photius (*Cod.* 202) le résume ainsi : « Pour ce qui regarde la parousie de l'Antéchrist, après laquelle la consommation du monde sensible doit se produire (le Sauveur n'en a pas révélé le moment même à ses disciples qui l'en sollicitaient), Hippolyte la calcule pour cinq cents ans après le Christ, comme si six mille ans après sa création le monde devait finir (6). »

Nous retrouvons ce même calcul chez Origène, ou plutôt dans le résumé que Photius (*Cod.* 235) fait du περὶ τῶν γενητῶν de Methodios d'Olympe, où cet auteur citait et réfutait Origène. Ce passage cité d'Origène est assez obscur (7). Il y réfute les théologiens qui croient

(1) *Comm. in Io.* XIII, 58 (*C P G*, t. XIV, p. 512). La même pensée revient au n° 59 (p. 517).

(2) *Comm. in Rom.*, VIII, 7 (*C P G*, t. XIV, p. 1177). Traduction de Rufin.

(3) *Comm. in Io.* XXVIII, 1. (*C P G*, t. XIV, p. 680). Lire la note de Huet (*l. c.*) sur d'autres passages d'Origène où le nombre 6 est traité de parfait.

(4) *Barnabae epist.* XV, 4-5 (éd. GEBHARDT-HARNACK, p. 65). Je cite l'ancienne traduction latine. — Cf. la note *i. l.* de HILGENFELD, p. 117 de son édition de la *Barn. epist.* — Cf. TH. MALVENDA, *De Antichristo*, t. I (Lyon 1647), p. 102 et suiv.

(5) *Contra haer.* V. 28, 2-4 (*C P G.* t. VII, p. 1199).

(6) *C P G.* t. X, p. 645, le texte même d'Hippolyte.

(7) *C P G.* t. CIII, p. 1148 (texte de Bekker) : l'obscurité du passage tient à une glose de

que le monde n'est pas antérieur aux six jours de la Genèse, et son raisonnement est celui-ci : six jours pour la genèse du monde et sept jours pour la durée du monde font treize jours : si Dieu n'a rien créé avant ces treize jours, il n'est Père et Tout-Puissant que depuis treize jours? Il faut donc admettre que Dieu a créé avant le premier de ces jours connus. C'est la doctrine d'Origène de l'éternité de la substance de l'Univers. Ce raisonnement suppose une donnée acquise, que la durée du monde est une quantité connue, un nombre de jours de mille années, suivant le texte du psalmiste : « Depuis le siècle et jusqu'au siècle tu es et mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier qui est passé ».

Χιλίων γὰρ ἐτῶν περιοριζομένων εἰς μίαν ἡμέραν ἐν ὀφθαλμοῖς θεοῦ ἀπὸ τῆς τοῦ κοσμοῦ γενέσεως [*la semaine génésiaque, l'hexameron*] μέχρις ἡμῶν [*ce pronom personnel doit signifier « le temps présent »*], ὡς οἱ περὶ τὴν ἀριθμητικὴν φάσκουσι δεινοί, ἓξ ἡμέραι συμπεραιοῦνται. [*Ici une glose : « On dit que la six millième année dure depuis Adam et on dit qu'à la sept millième arrivera la fin du monde ».*] Οὐκοῦν αἱ πᾶσαι ἡμέραι δέκα καὶ τρεῖς ἀφ' ἡμῶν [*encore le pronom au sens de tout à l'heure*] ἕως εἰς τὴν ἐν ἀρχῇ, ἐν ᾗ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, μετροῦνται.

Ces données arithmétiques d'Origène sont précisément celles que nous avons dans notre homélie. « Hic mundus... sex diebus factus est; et sex millia annos, qui sex dies sunt Domini, iniquitas dominatur;... et sexto millesimo anno figura saeculi istius praeteribit... sexto die Domini qui sextus millesimus annus est finietur [Antichristus]. » Nous n'avons pas les tomes d'Origène sur la Genèse : mais il est probable qu'il s'y arrêtait sur la valeur du nombre des six jours. « ...quod mundus hic factus sit, et ex certo tempore coeperit, et secundum promulgatam omnibus consummationem saeculi pro sui corruptione solvendus sit, etiam de hoc pauca repetere non videtur absurdum. Et quantum quidem ad scripturarum fidem pertinet, perfacilis videtur de hoc assertio... De conditione ergo mundi quae alia nos scriptura magis poterit edocere quam ea quae a Moyse de origine eiusdem scripta est (1)? » Le texte de notre homélie complète bien sur ce point ce que nous désirerions connaître de la pensée d'Origène, une pensée que saint Jérôme et saint Augustin ont heureusement empêché qu'elle ne se propageât chez les Latins (2).

basse époque et à une objection que fait Méthodios à Origène. La glose serait : Ἑξακισχιλιοστὸν ἄρ'ἔτος φασὶν... ἑπτακισχιλιοστῷ ἔτει κρίσιν ἀφίξεσθαί φασιν. L'objection de Methodios : Εἰ δὲ τρισκαίδεκα... ἐξαριθμήσει. Si l'on ne distingue pas cette objection de l'argument, la pensée d'Origène devient parfaitement incohérente.

(1) *Periarchon*, III, 5, 1 (*C P G*, t. XI, p. 325).

(2) Hieronym. *Comm. in Dan. IX* (*C P L*, t. XXV, p. 548) : «... Quæ si forte hi qui post

*
* *

Notre homéliste va tirer de cette arithmétique mystique une dernière considération. Ce n'est pas, en effet, sans raison que la flamme de la fournaise s'élève sept fois plus haut qu'il ne serait naturel :

Sed nec illud putetis sine magna ratione divinitus esse provisum ut... hic septies amplius a solito *flamma excreverit,* id est ad cubita quadraginta *et novem.* Sed quae est haec ratio ut septies septenis *cubitis flamma* fornacis excreverit?

*Mundus uti*que in quo boni malique interim*untur*... sex diebus est factus et septimo *Dominus requievit:* et sex diebus Domini, id est sex *millibus annis completis,* mundialis ut superius dixi opera *finietur*, et septimo die Domini regnum sanctorum *incipiet.*

Septies ergo sep*tem quadr*aginta et novem faciunt quibus *peccatoribus* gehennae caminus aperitur.

Ut tunc iustis *septif*ormis claritas velut roris spiritus tri*buitur*, peccatoribus vero septuplex *pa*ena, secundum septem capita draconis et Apocalipsis Scriptura refert, gehennae incendium irrogatur.

Le passage, tout mutilé que nous l'avons, tout atténué aussi que le traducteur latin doive l'avoir édité, semble s'inspirer d'une doctrine très particulière. Car enfin, si, tout compté, le monde a duré six mille ans, soit six jours du Seigneur, pourquoi le septième jour du Seigneur aurait-il une durée de plus ou de moins de mille années? Le règne des saints sera donc limité à une sorte de millénium. De même la géhenne des pécheurs va être limitée. Le nombre est différent, sans doute, et il ne s'agira plus de jours du Seigneur, mais ce sera encore un nombre donné d'unités, 49 x. Et donc le règne des saints et le châtiment des pécheurs, représentés par un nombre fini, sont choses évidemment finies. Un dernier trait : avec le sixième jour finira l'iniquité et le diable sera relégué dans l'abîme :

Sex millesimo anno completo, omnis iniquitas tolletur et in abisso Diabolus relegabitur.

La domination de l'iniquité aura duré six mille ans : la relégation du Diable dans l'abîme sera-t-elle éternelle? Notre texte n'en dit rien; mais si cette question se pose, c'est justement parce que sa pensée est ambiguë.

Ces ambiguïtés ont l'intérêt de rappeler l'eschatologie propre à Origène. Il est sûr qu'il concevait la félicité des saints comme une durée non illimitée, et l'idée d'un millénium céleste ne paraît pas avoir été une

nos victuri sunt statuto tempore completa non viderint, aliam solutionem quaerere compellentur et magistrum erroris arguere. » Augustin. *Epist.* CXCVII (*C P L*, t. XXXIII, p. 899).

idée à laquelle il répugnait (1). Il est plus sûr encore que le feu de la géhenne était à ses yeux un feu de purgatoire. « Veniendum est ergo omnibus ad ignem, veniendum est ad conflatorium : sedet enim Dominus et conflat et purgat filios Iuda... ». « Certum est quia manet nos ignis ille qui praeparatus est peccatoribus,... et, ut ego arbitror, omnes nos venire necesse est ad illum ignem. Etiamsi Paulus... (2) » Mais pour tous, à des degrés divers, ce feu était une peine temporaire, pécheurs et démons même y devaient trouver leur purification, et à la fin pécheurs et démons devaient participer à la félicité et à la justification célestes. Le septième jour s'achèverait en une joie et une justice sans mélanges : « ... ut neque ultra triste sit aliquid ubi mors non est, neque adversum ubi non est inimicus (3). » « Si quelqu'un dit ou croit que le châtiment des démons et des hommes impies est un châtiment temporaire, et qu'à un moment donné il prendra fin pour une réintégration (ἀποκατάστασιν) des démons et des impies, qu'il soit anathème (4) », lisons-nous dans Justinien. Mais on n'avait pas attendu Justinien pour s'élever contre cette doctrine : saint Augustin et saint Jérôme l'avaient déjà vigoureusement réfutée. Augustin écrit : « ... in libro suo Pelagius posuit : *In die iudicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus exurendos : si quis aliter credit, Origenista est.* Hoc acceperunt iudices quod revera in Origene dignissime detestatur Ecclesia, id est quod etiam illi quos Dominus dicit aeterno supplicio puniendos, et ipse Diabolus atque Angeli eius, post tempus licet prolixum purgati liberabuntur a poenis, et sanctis cum Deo regnantibus societate beatitudinis adhaerebunt... Quapropter qui dicit iniquos et peccatores quos aeterno supplicio veritas damnat, aliquando inde posse liberari, non inconvenienter eum Pelagius Origenistam vocat (5)... » Augustin rapporte et s'approprie la doctrine du synode de Diospolis (415).

*
* *

Voici nos conclusions.

L'homélie que nous venons d'éditer est certainement antérieure au

(1) Huet, *o. c.*, p. 1029 et 1034. Harnack, *Domengeschichte*, t. I, p. 644 et t. II, p. 63.

(2) *In Exod. homil.*, VI, 4; *In ps.* XXXVI, *hom.* III, 1 (*CPL*, t. XII, p. 334 et 1357).

(3) Sur ce point particulier voir la synodale de Théophile d'Al., *CPL*, t. XXII, p. 762.

(4) Iustinian., anathem. 9 (*l. c.*).

(5) Augustin., *De gest. Pelag.* 9-10 (*CPL*, t. XLIV, p. 235). D'autres textes d'Augustin et de Jérôme, ap. Huet, *o. c.*, p. 1031-2. Depuis la fin du quatrième siècle l'eschatologie origénienne est de plus en plus considérée comme hérétique. (Harnack, *Dogmengesch.* t. II, p. 63.)

sixième siècle, puisqu'elle est antérieure à l'an 6000 du monde, soit 492 de notre ère, que l'homéliste attendait comme la date de la fin. La liberté avec laquelle il s'exprime sur la foi qui sauve donne lieu de penser qu'il est antérieur aux controverses pélagiennes. Son eschatologie est antérieure à saint Jérôme et à saint Augustin. Sa manière de parler du martyre trahit un écrivain antérieur à Constantin et contemporain d'un temps de persécution. Son allégorisme exégétique est conforme à celui d'Origène. Ses opinions sur la foi, sur la préexistence du corps et de l'âme du Christ, sur la fin du monde, sur le supplice à temps des pécheurs et des démons, sont des opinions origéniennes atténuées par un traducteur prudent.

Nous croyons donc véridique l'attribution que le ms. d'Orléans fait de cette homélie (comme de tout le recueil) à Origène : nous aurions là une homélie prêchée à Césarée entre 241 et 250.

Quant au traducteur latin, nous avons une identification en vue; mais nous demandons à la réserver jusqu'à plus ample vérification.

Paris.

Pierre Batiffol.

FRAGMENTS

DE POÉSIE LYRIQUE BABYLONIENNE

I

Voici la lamentation d'un Jérémie babylonien sur les malheurs de Babylone. Les maux qu'il décrit ne peuvent être que ceux qui ont accompagné la ruine de cette ville par Sennachérib en 689. Outre les caractères extrinsèques du document qui me le font reporter à cette date, on voit par le texte lui-même que les infortunes relatées sont trop grandes pour être celles d'un siège autre connu dans l'histoire de Babylone, celui de Cyrus par exemple.

Bien que politiquement dépendant de Ninive à l'époque de Sennachérib, Babylone éclipsait Ninive par l'éclat de sa civilisation, et demeurait par sa grande influence la vraie capitale de l'empire assyro-babylonien. Ce fut le dessein de Sennachérib de modifier cet état de choses au bénéfice de Ninive, en détruisant sa rivale : ce qu'il fit, en vidant ses palais, en rasant ses temples et en emportant Marduk à Assur.

C'est alors qu'un pieux prophète de Niffer exhala ses plaintes en ces termes (1) :

Ali Babilu šadû ša ṣurri
ittabši ina libbišu eli ḫummummi ellum
u ilu ṣalilum kippû il ḫuṣṣu
u pitta la (2) bu gur rapadu u inpug
5 šakki šebukat u arsikki
ellilum šu ši iš (?) ki ni ši lu u
ishuppu gaba' šu u ḫuppu
šarraḫutu gutaššuru u šarraputum
šutabuḫu šutarruḫu u riksatu
10 šinṣu piqru u namutu
segu teltum u šargitu

(1) La tablette est au musée de Constantinople, n° N., 341.
(2) Peut-être *at*.

šalu napagu u buru buru
gitpulum lasamu u tabak ḫaddi
ana pì šabit abari ušallam riksa
15 ana zimri šahunni i sa pi it ir ta.
elì milula ša batulâti
asigu tâlilu na u qisi illitum
« kambati ḫambiski u kursinna bu-u
« ri gati ḫubti li-pi-i u bulli epiri...

O ville de Babel, éminence où se trouve le cœur qui commande la région sainte,
le dieu de sa protection et de ses solennités est devenu un dieu de destruction...
et soudain.....
(7) ils ont jeté par terre sa grandeur et ce n'est plus que débris,
violence, vexation, incendie
prostration, horreur, captivité
insulte, blasphème, ruine
pleurs, cris, effusion de sang
rage, désolation, famine, famine
terreur, tumulte, crainte répandue,
il enserre sa tête d'un lien puissant (?)
autour de son corps (?), il attise (?) l'incendie
Le cri des jeunes filles monte!
solitude, hurlements, lamentations, sanglots.....
. . . . . .

Cette accumulation de substantifs pour décrire les horreurs de la ruine de Babylone ne laisse pas d'être grandiose ; mais comme poésie, le procédé est un peu primitif, et ce morceau est certainement inférieur à la complainte sur Uruk de W A I. IV, 19, n° 3, et surtout aux lamentations du Jérémie hébreu.

II

Le texte suivant, de même provenance que le précédent (1), est de nature prophétique, dans le sens large du mot. Malheureusement, il ne reste qu'un fragment de la tablette, qui suffit toutefois pour nous faire constater chez les Babyloniens, ce genre particulier de littérature.

Tabnit Barsip(ki) muq[tablu]..... šaninu la [išû].
Tabnit Dil-bat(ki) namtar-(mês)..... ul innammaru.

(1) La tablette se trouve à Constantinople, et n'est pas cotée.

Tabnit Kiš(ki) akukâti ki[ribka]..... qamû nakirika.
Tabnit Kutâ(ki) kakku la mahri..... la adiru.
Tabnit Paše(ki) rabiš šum[dulat].....
Tabnit Uruk(ki) eliš u šapliš...
Tabnit Aganê(ki) qanâti...
Tabnit AN HAR(ki) kima du ka (?) ma (?).....
Tabnit širpula(ki) nanduru...
Tabnit IM (bi) tu-kut-ti...
Tabnit Dûr-ilu (ki) emuq.....
Tabnit Assur (ki) giš tuir.....

L'Édifice de Borsippa (Babel), un vaillant, un guerrier..... sans rival!
L'Édifice de Dil-bat, les mauvais destins..... ne s'y montreront pas!
L'Édifice de Kiš, dévastations (?) dans ton sein..... tes ennemis brûlerout tes.....
L'Édifice de Kutâ, armes sans pareilles..... intrépides.
L'Édifice de Paše, au loin étendu.....
L'Édifice d'Uruk, en haut, en bas.....
L'Édifice d'Agané, roseaux...
L'Édifice de AN-HAR, pareil à.....
L'Édifice de Sirpurla, terreur [des ennemis].....
L'Édifice de Im (ki).....
L'Édifice de Dur-ilu, vigueur...
L'Édifice d'Assur.....

Fr. V. Scheil, O. P.

Paris.

DE LA CONSERVATION DU TEXTE HÉBREU

ÉTUDE SUR ISAÏE, XXXVI-XXXIX

Il est dit des épîtres de saint Paul qu'on y rencontre des endroits difficiles à comprendre, « difficilia intellectu » (II Pet., III, 26). Pour que ce jugement exprimât toute la pensée des commentateurs, il faudrait l'étendre à toutes les Écritures. A côté de nombreux passages, en effet, que leur simplicité touchante, leur facilité sans apprêt, mettent à la portée des humbles et des petits, il est des textes qui ont de tout temps exercé la sagacité des plus doctes interprètes.

Diverses méthodes ont été employées pour éclaircir ces textes hérissés de difficultés de toutes sortes. Les anciens exégètes qui, selon leur croyance, regardaient l'Hébreu massorétique ou la Vulgate latine comme les représentants à peu près exclusifs du texte primitif se bornaient à interroger l'un ou l'autre de ces témoins et à en tirer le sens, à leurs yeux, le plus acceptable. Le résultat de ces efforts a été de nous donner, pour chaque verset difficile, presque autant de traductions qu'il y a eu de traducteurs. D'autres moyens ont été employés par d'autres exégètes. Partant de ce principe que les textes sacrés ne nous sont pas parvenus tels, dans tous leurs détails, qu'ils sont sortis des mains de leurs auteurs, ces interprètes essayent de *corriger* les leçons par trop obscures. Il faut avouer que depuis longtemps leur procédé inspire de la défiance. Ce n'est pas toujours sans raison : il n'est pas assez rare qu'ils proposent des corrections arbitraires, moins claires parfois que la leçon difficile elle-même. Mais le malheur est que l'on ne distingue pas toujours entre l'excès du procédé et le procédé lui-même, que l'on enveloppe l'un et l'autre dans un commun anathème. La cause de ces défiances excessives est à trouver dans le peu de connaissance que nous avons de la manière dont les textes bibliques nous ont été transmis. Les Livres saints, tels que nous les possédons aujourd'hui, sont-ils dans un état d'intégrité textuelle absolue? Ont-ils au contraire subi des altérations? Dans quelle mesure les altérations — si altérations il y a — ont-elles atteint la substance ou les accidents du livre? Autant de questions sur lesquelles les

idées sont très peu précises, sur lesquelles il serait très utile de faire la lumière.

Le but de ce travail est d'apporter une légère contribution à une œuvre qui s'impose, mais dont la réalisation dépasse les proportions d'un article de Revue.

Ce qu'il importe surtout d'éviter, en pareille matière, c'est l'arbitraire. Aussi voudrions-nous, à l'aide de documents indiscutables, montrer dans quelle mesure les textes bibliques ont pu être altérés, dans quelle mesure, par conséquent, on peut tenter de les corriger. Le premier de ces documents indiscutables est la Bible elle-même. Il y a, en effet, dans la Bible, un certain nombre de passages plusieurs fois reproduits, ou, comme l'on dit, *deutérographes*. Or, dans les divers endroits où ils ont pris place, ces deutérographes ont souvent eu une histoire différente, n'ont pas toujours été sujets aux mêmes accidents ni aux mêmes altérations. Il en résulte des divergences instructives, propres déjà à donner une certaine idée des changements qui ont pu s'introduire dans les textes sacrés. — Après la Bible elle-même, les documents les plus autorisés sont *les Anciennes Versions*. Celles-là surtout sont précieuses que leur antiquité rapproche davantage de l'époque où les livres ont été écrits. Nulle version ne vaut à cet égard la *Version des Septante*. Composée avant notre ère, elle est de toutes la plus ancienne, et, quelles que soient ses imperfections, elle nous permet de restituer, avec toute la probabilité désirable en beaucoup de cas, un manuscrit d'une famille beaucoup plus primitive que la famille des manuscrits sur lesquels repose le texte massorétique. En comparant les manuscrits ainsi restitués des interprètes alexandrins avec l'hébreu actuel, on élargit notablement encore le cercle des observations touchant l'histoire des textes bibliques.

Or, il y a peu de passages dans toute la Bible qui soient aussi intéressants au point de vue qui nous occupe que les chapitres XXXVI-XXXIX d'Isaïe. Ces chapitres, en effet, qui nous racontent la défaite de Sennachérib à Jérusalem, la maladie d'Ézéchias et l'ambassade de Mérodach-Baladan, nous fournissent tout d'abord un spécimen de deutérographes. Ils correspondent, si l'on excepte le cantique d'Ézéchias, à II Reg. XVIII, 17 — XX, 20. Ils présentent même une très curieuse particularité : tandis que la plus grande partie de la narration nous est parvenue en bon état dans les deux exemplaires, le chapitre XXVIII d'Isaïe est particulièrement altéré. Il en résulte qu'à l'aide de ce document nous pouvons nous faire une idée, et des altérations de détail qui peuvent atteindre les textes les mieux conservés, et des accidents auxquels ont pu être sujets des textes moins bien

traités. Le cantique d'Ezéchias ne figure pas dans le livre des Rois; mais peu de morceaux offrent autant d'intérêt au point de vue de la comparaison du texte avec les anciennes versions : nous réserverons donc à ce cantique la troisième partie de notre étude, après avoir consacré la première aux chapitres XXXVI, XXXVII et XXXIX qui représentent un texte bien conservé, et la seconde au chapitre XXXVIII, 1-7, 21, 22, dont les altérations sont beaucoup plus considérables.

I

TEXTES BIEN CONSERVÉS (*Is.* XXXVI, XXXVII, XXXIX).

Nous croyons utile de permettre à chacun de nos lecteurs d'apprécier, par lui-même, la valeur de nos conclusions; c'est pourquoi nous commençons par dresser le tableau des variantes que présentent les textes dont nous nous occupons tout d'abord.

II Reg. XVIII, 17 - XX, 19

XVIII, 17. [1]אֶת־תַּרְתָּן וְאֶת־רַב־סָרִיס - אֶל־הַמֶּלֶךְ חִזְקִיָּהוּ יְרוּשָׁלִַם[3] - מִן־לָכִישׁ[2] וַיַּעֲלוּ וַיָּבֹאוּ יְרוּשָׁלִַם[4] - בְּחֵיל כָּבֵד 18. — אֲשֶׁר[6] - וַיַּעַכְבוּהוּ[5] - וַיֵּצֵא וַיָּבֹאוּ 20. — אֲלֵיהֶם[8] - וַיִּקְרָאוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ[7] 21. — אָמְרוּ[9] 22. — לְךָ[11] - עָתָה[10] 23. — בִּירוּשָׁלִַם[13] - תֹּאמְרוּן[12] אֶת־מֶלֶךְ[14] 25. — עָתָה[15] - לְהַשְׁחִיתוֹ[16] - הֲהִי־הַמְקוֹם־הַזֶּה עַמּוֹנוּ[20] - שֶׁבְנָה[19] - בֶּן־חִלְקִיָּהוּ[18] 26. — עַל[17] - אֶל — 27. חריהם[23] - אֲלֵיהֶם[22] - הַעַל[21] 28. — 29. דָּבָר[25] - וַיְדַבֵּר[24] - מִיָּדוֹ[26] 30. — 31. אֶת־הָעִיר[27] 32. — בְּרוֹ[29] - מֶלֶךְ[28] אֶרֶץ זֵית יִצְהָר וּדְבַשׁ וִחְיוּ וְלֹא תָמוּתוּ[30] - וְאַל־תִּשְׁמְעוּ אֶל־חִזְקִיָּהוּ[31] - כִּי[32] manque — 33. הַהֲצֵל הִצִּילוּ[33] 34. — הֲנֵעַ וְעִוָּה[34] - וְהַחֲרִישׁוּ[37] 36. — הָאֲרָצוֹת[36] 35. — כִּי[35] - הָעָם[38] 37. — וַיַּגִּדוּ[39] -

Is. XXXVI-XXXVII

XXXVI, 2. [1]manque dans Isaïe - יְרוּשָׁלִַם אֶל־הַמֶּלֶךְ חִזְקִיָּהוּ[3] - מִלָּכִישׁ[2] בְּחֵיל כָּבֵד - [4]manque dans Isaïe . . . . . - וַיַּעַמֹד[5] - [6]manque — 3. [7]manque dans Isaïe - [8]אֵלָיו — 5. אָמַרְתִּי[9] — 6. [10]manque - [11]manque — 7. הַמֶּלֶךְ[14] 8. — תֹּאמַר[12] - [13]manque — הָאָרֶץ הַזֹּאת לְהַשְׁחִיתָהּ[16] - וְעַתָּה[15] 10. — אֵלֵינוּ[20] - שֶׁבְנָא[19] - אֶל[17] — 11. [18]manque - — 12. [21]הֲאֶל - [22]manque - [23]חראיהם — 13. [24]manque - [25]אֶת־דְּבָרוֹ — 14. [26]manque — 14. [27]הָעִיר — 16. [28]הַמֶּלֶךְ - [29]בּוֹרוֹ — 17. [30]manque dans Isaïe. . . . . — 18. [31]כֵּן - [32]חִזְקִיָּהוּ - [33]הִצִּילוּ — 19. [34]manque dans Isaïe - [35]וְכִי — 20. [36]הָאֲרָצוֹת הָאֵלֶּה — 21. [37]וַיַּחֲרִישׁוּ - [38]manque — 22. [39]וַיַּגִּידוּ -

XIX, 2. [40] וְשֶׁבְנָא - [41] הַנָּבִיא בֶּן־אֲמוֹץ
— 4. [42] אֶת כָּל־דִּבְרֵי — 6. [43] לָהֶם -
אֶל [47] 9. — לְאַרְצוֹ [46] - נֹתֵן [45] 7. — אֹתִי [44]
— אֶת אֲשֶׁר [50] 11. — וַיִּשְׁבַּע [49] - הִנֵּה [48] -
12. — בְּתַלְאַשַּׁר [53] - שִׁחֲתוּ [52] - אֹתָם [51] 13.
לִפְנֵי [56] 15. — וַיִּקְרָאֵם [55] 14. — אֵין [54]
יְהוָה — [57] manque — 16. [58] אֶת דִּבְרֵי
— 18. הַגּוֹיִם [61] - אֶת־ [60] 17. — שְׁלָחוֹ [59] -
סַנְחֵרִב [64] 20. — אֱלֹהִים [63] 19. — וְנָתְנוּ [62]
מַלְאָכֶיךָ [67] 23. — עַל־ [66] 22. — שָׁמַעְתִּי [65] -
- בְּרוֹשִׁיו [70] - מִבְּחוֹר [69] - (בּרוּב *Keri*) ברכב [68] -
— זָרִים [74] 24. — קִצָּה [73] - מְלוֹן [72] - וְאֶבְוֹאָה [71]
25. [75] הֲלֹא - אֹתָה [76] - לְמִימֵי [77] - לְהַשְׁוֹת [78]
— 26. [79] וְיִבְשֵׁי — 29. [81] וְשַׁדְּפָה [80] - סָחִישׁ
— 32. [83] manque — 31. [82] וְאֹכְלוּ -
— 35. יָבֹא [84] — 33. יָבֹא [85] - יָבֹא [86] -
שְׁמוֹנִים [89] - וַיָּךְ [88] - וַיְהִי בַלַּיְלָה הַהוּא [87]
— 37. [90] o (*Keri* בְּנִיו)

XXXVII, 2. [40] בֶּן־אֲמוֹץ הַנָּבִיא [41] - וְאֵת שֶׁבְנָא
— 4. [42] אֶת דִּבְרֵי — 6. [43] אֵלֵיהֶם -
עַל [47] 9. — אֶל־אַרְצוֹ [46] - נוֹתֵן [45] 7. — אוֹתִי [44]
— אֲשֶׁר [50] 11. — וַיִּשְׁמַע [49] - manque [48] -
12. [51] אוֹתָם - [52] הִשְׁחִיתִי - [53] בְּתִלְשַׁר — 13.
אֶל־יְהוָה [56] 15. — וַיִּקְרָאֵהוּ [55] 14. — אֵינֶנָּה [54]
— 16. [57] צְבָאוֹת — 17. [58] אֶת כָּל־דִּבְרֵי
— 19. הָאֲרָצוֹת [61] - אֶת־כָּל־ [60] 18. — שְׁלַח [59] -
סַנְחֵרִיב [64] 21. — manque [63] 20. — וְנָתֹן [62]
עֲבָדֶיךָ [67] 24. — אֶל־ [66] 23. — manque [65] -
- בְּרוֹשִׁיו [70] - מִבְּחַר [69] - בְּרֹב [68] -
25. [74] manque — קִצּוֹ [73] - מְרוֹם [72] - וְאָבוֹא [71]
26. [75] הֲלוֹא - אוֹתָה [76] - מִימֵי [77] - לְהַשְׁאוֹת [78]
— 27. [79] וְיִבְשֵׁי - [80] וְשַׁדְּמָה — 30. [81] שְׁחִים
— צְבָאוֹת [83] 32. — (וְאֹכְלוּ *Keri*) וְאֹכוֹל [82] -
33. יָבוֹא [84] — 34. בָּא [85] - יָבוֹא [86] — 36.
[87] manque dans Is. - [88] וַיָּכֶה - [89] וְשִׁבְעִים
— 38. [90] בָּנָיו

Telles sont les variantes que présentent ces deux rédactions : aucune d'elles n'a une importance capitale ; mais elles sont toutes précieuses à recueillir à titre d'indices.

Or, lorsqu'on veut classer ces variantes, on s'aperçoit que certains éléments du texte hébreu sont d'une extrême variabilité. Ce sont tout d'abord les *lettres quiescentes* י ו ה א. Ces lettres ne sont pas primitives dans la plupart des textes sacrés : elles ont été ajoutées après coup, à mesure que l'hébreu cessait d'être parlé et afin d'en faciliter la lecture. Aussi ces additions ont-elles été faites d'une façon très irrégulière : les divers copistes étaient plus ou moins sobres dans l'emploi de ces signes de lecture. Ainsi pour le passage qui nous occupe, la rédaction du livre des Rois renferme beaucoup moins de lettres quiescentes que celle du livre d'Isaïe (Cf. pour les Rois [53], [62], pour Isaïe [23], [25], [29], [39], [44], [45], [51], [64], [70], [71], [75], [76], [78], [84], [86]). Non seulement des lettres quiescentes sont *ajoutées* dans tel ou tel exemplaire : mais parfois il y a des *substitutions :* ainsi le nom de Sobna, écrit généralement avec un א final, est écrit une fois ([19]) avec un ה par le rédacteur du livre des Rois ; de même ([54]) l'adverbe אֵין du livre des Rois

devient איה dans Isaïe; le suffixe de la troisième personne singulier masculin, écrit généralement ו, est écrit une fois (73) ה dans le livre des Rois. On rencontre aussi des *transpositions;* ainsi (82) ואכול du livre des Rois devient ואכלו dans Isaïe.

Il est rare que ces variantes atteignent le sens des mots. Le plus souvent les lettres quiescentes n'ont d'autre effet que de fixer la prononciation d'un mot et d'empêcher toute équivoque : ainsi אתי peut se lire אִתִּי *avec moi*, ou אֹתִי, *moi* (accusatif); quand on l'écrit אוֹתִי, toute confusion devient impossible. Parfois cependant la forme naturelle du mot est affectée par la suppression d'une lettre quiescente. Ainsi quand le rédacteur d'Isaïe écrit (53) le mot תלאשר du livre des Rois sans א, il fait disparaître la véritable physionomie de ce nom de pays dans lequel entre le nom du dieu Assur : de même en écrivant השות au lieu de השאות (78) le scribe des Rois laisse planer un doute sur la véritable racine de ce verbe; dans ces cas d'ailleurs, l'א n'est plus à proprement parler une lettre quiescente. D'autres fois le nombre d'un nom est modifié, comme avec דבר et דברו (35). Ailleurs une forme verbale est remplacée par une autre; ainsi (39) ויגדו indiquerait la forme kal du verbe נגד, tandis que ויגידו, qui représente la bonne leçon, indique un hiphil. — Il arrive aussi qu'un changement dans les lettres quiescentes altère l'harmonie générale de la phrase. Ainsi (82) lorsque le prophète Isaïe annonce à Ézéchias la destruction de l'armée de Sennachérib, il lui dit, d'après la rédaction du livre prophétique (Is. XXXVII, 30) : « Et voici pour toi le signe : *manger* cette année le blé qui lèvera spontanément et de même encore l'année prochaine; mais la troisième année, *semez, moissonnez, plantez* des vignes et en *manger* les fruits. » Cette phrase est fautive. Or dans le livre des Rois (II Reg. XIX, 29), le dernier infinitif n'existe pas : un déplacement d'une lettre quiescente (אכלו au lieu de אכול) donne l'impératif que tout le monde attendait en cet endroit : « et *mangez*-en les fruits. » Le premier infinitif existe dans le livre des Rois comme dans celui d'Isaïe; mais l'exemple qui précède permet de supposer sans trop de témérité qu'il a, lui aussi, remplacé un impératif. — Il est même possible qu'une variante dans les lettres quiescentes se fasse au préjudice du sens (62). Dans la prière qu'Ézéchias adresse à Yahweh, après avoir reçu le message de Sennachérib, le livre d'Isaïe (XXXVII, 18, 19) fait parler ainsi le roi de Juda : « En vérité, ô Yahweh, les rois d'Assur ont ravagé tous les peuples et tous leurs pays, et *donner* (jeter) leurs dieux dans le feu, etc. » Cet infinitif ne se comprend pas : en ajoutant une lettre quiescente (ונתני au lieu de ונתן) les copistes du livre des Rois (XIX, 18) ont fixé la vraie leçon : « et *ils ont donné...* »

Les *particules* constituent un autre élément non moins variable que le précédent. Par particules, nous entendons l'article ה, les préfixes ב, כ, ל, מ, le signe de l'accusatif אֵת, la conjonction ו, certaines prépositions (עַל, אֶל, עִם) et certaines conjonctions (כִּי, פֶּן) d'un fréquent usage. Qu'un texte ajoute ou retranche la conjonction ו, *et* (15, 35, 89), il est difficile qu'il en résulte un grand dommage pour le sens; tout au plus, cette addition ou cette suppression pourra-t-elle constituer une petite irrégularité grammaticale, nuire à l'élégance de la phrase. Il en est de même de la présence ou de l'absence de la particule את (14, 25, 40, 50). Ce signe de l'accusatif ne s'emploie généralement que devant les noms déterminés par l'article, l'état construit, un suffixe, ou de toute autre manière; mais il n'est pas rigoureusement nécessaire. C'est pourquoi les copistes ont pu ne pas trop s'en préoccuper; il semble toutefois que (50) אֵת־אֲשֶׁר soit plus grammatical que אֲשֶׁר. Assez indifférent aussi l'emploi de מִ pour מִן (2), la présence ou l'absence du ל dans la locution לִמְיֹמֵי qui (77), en Isaïe, est écrite מִיְּמֵי. Si nous relevons ces différences, c'est pour montrer qu'on n'a pas toujours traité le texte hébreu avec le scrupuleux respect dont les Massorètes ont fait preuve. On voit aussi qu'en bien des cas les irrégularités que l'on remarque dans les textes, soit au point de vue du sens, soit au point de vue de la forme poétique, doivent s'expliquer, s'il s'agit des particules et autres éléments de ce genre, plutôt par l'incurie des copistes que par des exceptions grammaticales.

D'autres variantes sont plus curieuses même quand elles proviennent des particules. Il est singulier, par exemple, de voir (27) le rédacteur des Rois mettre la particule את devant un nominatif : לֹא תִנָּתֵן אֶת־הָעִיר הַזֹּאת « *cette ville ne sera pas livrée* ». Les grammairiens affirment que pareille singularité se produit parfois; il serait plus exact peut-être de dire que des copistes aramaïsants se sont permis quelquefois cette infraction aux règles de la grammaire hébraïque. On peut rapprocher de cet exemple les irrégularités concernant l'emploi de l'article. Il est, en bien des cas, indifférent de mettre ou de ne pas mettre l'article; mais on doit toujours supprimer l'article devant l'état construit. Or deux fois (14, 28), un copiste du livre d'Isaïe s'est affranchi de cette règle et a écrit הַמֶּלֶךְ אַשּׁוּר « *le roi d'Assur* »; c'est plutôt le fait d'un scribe distrait, qu'une exception consciente aux règles de la grammaire; c'est une faute à corriger.

L'un des traits les plus curieux de la rédaction du livre d'Isaïe est la prédilection du copiste pour la préposition אֶל : une fois (20) elle remplace la préposition עִם, une fois (56) la locution לִפְנֵי, deux fois (43, 46) la particule ל, trois fois (17, 21, 66) la préposition עַל du livre

des Rois. Il est souvent difficile de se prononcer sur la valeur relative des deux leçons. Dans le premier cas pourtant ([20]) il est plus naturel de donner deux fois la préposition אֵל comme complément au même verbe דִּבֵּר que de le relier à son complément une fois avec la particule אֵל et l'autre fois avec la particule עִם : c'est d'autant plus vrai que la préposition עִם, à la suite du verbe דִּבֵּר, indique plutôt un colloque qu'un discours pareil à celui du rabsaqeh dont il est ici question. Dans sa belle apostrophe au roi d'Assur ([66]) le prophète lui adresse, au nom de Yahweh, cette question : « Qui as-tu insulté et méprisé? *Contre* (עַל) qui as-tu élevé la voix? » Dans le livre d'Isaïe (XXXVII, 23), le prophète fait ainsi lui-même la réponse : « *Vers* (אֶל־) le Saint d'Israël ». Il faut lire עַל aux deux endroits, conformément à la rédaction du livre des Rois (XIX, 22). Ces exemples montrent que le copiste auquel nous devons notre rédaction actuelle du livre d'Isaïe affectionnait la préposition אל; peut-être y a-t-il là une question de dialecte. Une seule fois ([47]) dans Isaïe on lit עַל là où le livre des Rois porte אֶל, mais c'est dans un cas où la rédaction des Rois est évidemment fautive. Il est dit au livre d'Isaïe (XXXVII, 9) que « le roi d'Assur avait entendu parler *au sujet de* Tirhaka roi de Kousch » : dans ce cas, la leçon עַל s'impose et אֶל est fautif.

Une conclusion découle de ces remarques touchant les particules : beaucoup des irrégularités de détail que l'on rencontre dans les textes sacrés ne sont à expliquer ni par le génie oriental ni par d'autres causes du même genre, mais par des accidents dus aux copistes. La même réflexion se dégage des considérations auxquelles donne lieu l'emploi des *suffixes pronominaux*. On remarque souvent que dans la Bible, les pronoms personnels compléments du verbe et compléments du nom (ces derniers sont rendus en latin par les pronoms possessifs : « *mon* livre » pour « le livre *de moi* ») sont sujets à beaucoup d'anomalies : on voit se succéder dans une même phrase, et sans raison apparente de changement, un pronom singulier, un pronom pluriel, des pronoms de personne différente. Le génie oriental a bien des fois servi à expliquer ces particularités; on a même cru que si une plus grande régularité existait dans la version des Septante, elle était due aux idées particulières des traducteurs. L'hypothèse contraire pourrait bien être la véritable. Il semble, en effet, que les suffixes pronominaux n'ont pas toujours trouvé grâce devant les copistes : ceux-ci les ont souvent altérés, et si, en beaucoup d'endroits, la version grecque est plus régulière, c'est que, pour ces endroits, les traducteurs avaient un meilleur manuscrit. Le texte que nous étudions nous fournit un exemple ([55]) de la liberté avec laquelle les copistes traitaient ces sortes de pronoms

personnels. A propos du message envoyé par Sennachérib à Ézéchias, on lit au livre d'Isaïe (XXXVII, 14) : « Et Ezéchias prit *les lettres* de la main des messagers et il *la* lut et il monta au temple de Yahweh, et Ézéchias *la* déploya devant Yahweh. Le livre des Rois porte (II Reg. XIX, 14) : « Et Ézéchias prit *les lettres* de la main des messagers et il *les* lut et il monta au temple de Yahweh, et Ézéchias *la* déploya devant Yahweh. » La divergence de ces deux leçons prouve évidemment que, de part et d'autre, la teneur primitive du texte a été altérée. Un autre exemple ([59]) prouve que parfois aussi les scribes ajoutaient un suffixe quand ils le croyaient utile pour éclaircir le sens.

Il faut enfin noter parmi les éléments les plus exposés aux altérations, les *temps*, les *personnes* et les *formes* du verbe. Il n'est pas rare, par exemple, de voir un copiste mettre le parfait là où l'autre copiste a l'imparfait ([37], [79], [85]), l'imparfait apocopé là où l'autre copiste a l'imparfait simple ([88]), le Piel là où l'autre copiste a le Hiphil ([52]). Ces changements en général n'altèrent pas le sens d'une façon notable. On n'en peut pas dire autant de certains changements qui portent sur les personnes ([9]). On lit, dans le livre d'Isaïe, cette phrase du discours du rabsaqeh : « *Je* le *déclare :* Pure parole en l'air que ton dessein et ton ardeur pour la guerre. » Au lieu de la première personne (אָמַרְתִּי) le livre des Rois a la seconde אָמַרְתָּ qui donne une construction moins claire ; M. Duhm, qui retient la leçon des Rois, traduit ainsi : « *Penses-tu* qu'une simple parole de tes lèvres soit un dessein et une force pour la guerre? »

Les variantes dont nous avons parlé jusqu'ici n'atteignent que les éléments les plus secondaires de la phrase. Il en est d'autres qui portent sur les mots eux-mêmes ; elles sont, elles aussi, assez nombreuses, et ont naturellement une plus grande importance.

Nous ne disons rien des *transpositions de mots* ([3], [41]) ; il n'y en a pas dans notre texte qui influent sur le sens.

Mais ce qui nous frappe tout d'abord, ce sont les *substitutions de mots ;* il arrive, en effet, que tel ou tel mot d'une rédaction soit remplacé par un autre mot dans le texte parallèle. Le plus souvent ces substitutions ne semblent pas intentionnelles ; il faut les attribuer ou à des distractions de la part des copistes, ou au mauvais état de leurs manuscrits.

C'est l'effet d'une simple *distraction* de copiste, par exemple, que l'échange de deux mots de même sens, quoique de nuance légèrement différente. Ainsi ([67]) à propos du second message du roi d'Assur, le texte d'Isaïe parle des *serviteurs* du monarque (עֲבָדֶיךָ) (Is. XXXVII, 24), tandis que le texte des Rois (XIX, 23) parle

avec plus de précision des *messagers* (מַלְאָכֶיךָ). De même ([16]), dans son premier message, le roi d'Assyrie fait dire à Ezéchias, d'après le livre d'Isaïe (XXXVI, 10). « Est-ce sans Yahweh que je suis monté vers *cette terre* pour *la* ravager?..... Yahweh m'a dit : Monte vers *cette terre* et ravage-*la*. » La rédaction des Rois (XVIII, 25) porte : « Est-ce sans Yahweh que je suis monté vers *ce lieu* pour *le* ravager? Yahweh m'a dit : Monte vers *cette terre* et ravage-*la*. » La leçon d'Isaïe se suit avec une plus parfaite symétrie et paraît être la leçon primitive. On peut remarquer aussi ([16]) qu'en pareil cas l'échange d'un substantif amène, en hébreu comme en français, des changements dans les pronoms personnels. Dans tous ces exemples, les copistes étaient plus préoccupés de suivre la pensée du texte que d'en reproduire scrupuleusement la lettre. Seule encore une distraction du copiste ([61]) peut expliquer cette phrase incohérente qui figure dans le livre d'Isaïe (XXXVII, 18) et est empruntée à la prière d'Ezéchias au temple. « En vérité, ô Yahweh, les rois d'Assur ont ravagé *toutes les terres* (אֶת־כָּל־הָאֲרָצוֹת) *et leur terre* (וְאֶת־אַרְצָם), etc... ». Cette phrase inintelligible est ainsi disposée dans le livre des Rois (XIX, 17) : « En vérité, ô Yahweh, les rois d'Assur ont ravagé *les peuples* (אֶת־הַגּוֹיִם) *et leur terre*. » Le copiste du livre d'Isaïe s'est sans doute laissé distraire par quelque locution présente à sa mémoire.

De simples distractions ne suffisent pas toujours à expliquer les divergences qu'on relève dans les textes. Celles-ci ont souvent une autre cause; elles proviennent de la manière différente dont on a lu les manuscrits. Parfois un scribe a confondu deux *mots qui se ressemblaient dans la prononciation*. Ainsi ([72]) dans son bel oracle sur le roi d'Assur, Isaïe fait ainsi parler le monarque :

« Je suis entré dans *ses hauteurs* extrêmes,
« Dans ses forêts les plus épaisses. »

Telle est du moins la leçon du livre d'Isaïe (XXXVII, 24). Le livre des Rois (XIX, 23) porte :

« Je suis entré dans *ses retraites* extrêmes,
« Dans ses forêts les plus épaisses. »

Le parallélisme est en faveur de la leçon des Rois. Toute la différence semble s'expliquer par l'homophonie des mots מְלוֹן et מְרוֹם; ce dernier mot d'ailleurs se trouve dans un endroit très rapproché du contexte.

Mais le plus souvent les substitutions de mots tiennent à l'*état du*

manuscrit lui-même : nous avons quatre variantes de cette espèce dans notre texte. L'une d'entre elles provient de ce qu'*une lettre a été ajoutée* par méprise au mot primitif et en a complètement altéré le sens : ainsi ([68]), le mot בְּרֹב (Is. XXXVII, 24) dans l'expression « בְּרֹב רִכְבִּי, avec la *multitude* de mes chars » est devenu בְּרֶכֶב, *avec le char* de mes chars (XIX, 23) dans le livre des Rois : leçon inadmissible que la Massore elle-même a corrigée au Keri. De même on lit en Isaïe (XXXVII, 8, 9) : « Le rabsaqeh s'en retourna et trouva le roi d'Assur campé contre Libna; il avait appris en effet que (le roi) *s'en était retourné* de Lachis. (Le roi d'Assur) avait entendu parler de Tirhakah, roi de Kousch, en ces termes : « Il est sorti pour combattre contre toi » *et il avait entendu* (וַיִּשְׁמַע); et il envoya des ambassadeurs à Ezéchias, etc. ». Au lieu de « *et il avait entendu* », le texte des Rois (XIX, 9) porte : « *et il s'en était retourné* וַיָּשָׁב. » La leçon des Rois est la seule bonne; la phrase dans laquelle figure ce verbe explique pourquoi Sennachérib a quitté Lachis: « il avait entendu..., et *il s'en était retourné* ». Un copiste du livre d'Isaïe a ajouté un ע. De plus le ב s'est trouvé changé en מ, sans doute à cause de la ressemblance qui existe entre ces deux lettres.

Il n'est pas rare, en effet, qu'*une lettre soit remplacée* par une autre dans un même mot : ainsi ([80]) le mot שְׁדֵמָה remplace dans le livre d'Isaïe (XXXVII, 27) le mot שְׁדֵפָה du livre des Rois (XIX, 26); Gésénius d'ailleurs croit que les deux mots sont fautifs. Duhm regarde le mot שְׁדֵפָה comme le mot primitif et lui donne un sens qui cadre assez bien avec le contexte et qui correspond d'ailleurs au sens général de la racine שָׁדַף, brûler : il croit que ce mot désigne la cendre des tiges de blé brûlées dans les champs après la récolte.

D'autres fois il y a eu *transposition de lettres;* ainsi ([81]) le mot שְׁחִים est employé au livre d'Isaïe (XXXVII, 30), pour désigner le blé rare et mauvais qui naît, dans un champ non ensemencé, des grains tombés à terre pendant la récolte précédente : au livre des Rois (XIX, 29) on lit le mot סָחִישׁ que les interprètes considèrent comme un ἅπαξ λεγόμενον : au fond, ce deuxième mot est dû à l'inadvertance d'un copiste qui a transposé les lettres שׁ et ס du mot authentique.

Jusqu'ici nous avons supposé avec raison que les substitutions de mots étaient involontaires. Y a-t-il eu des *modifications intentionnelles?* Une curieuse leçon du Keri est à noter par rapport à cette question. Il est dans notre texte une phrase que nous préférons reproduire en hébreu plutôt que de la traduire en français. On lit (Is. XXXVI, 12 et II Reg. XVIII, 27) : וְלִשְׁתּוֹת אֶת־שִׁינֵיהֶם (Reg. חֹרֵיהֶם) לֶאֱכֹל אֶת־חֹרְאֵיהֶם. A une certaine époque, les mots non ponctués ont paru peu dé-

cents pour la lecture publique : au temps des Massorètes on remplaçait, dans les synagogues, ce passage par le suivant consigné au Keri des Rois et à celui d'Isaïe : לֶאֱכֹל אֶת־צֹאֹתָם וְלִשְׁתּוֹת אֶת־מֵימֵי רַגְלֵיהֶם. Beaucoup de critiques se sont demandé si, sous l'influence de certaines préoccupations et à une époque où le texte sacré n'était pas traité avec un égal scrupule, des modifications analogues n'auraient pas été introduites ailleurs que dans les notes.

Outre ces transpositions et ces substitutions, on remarque encore dans les textes des *additions* ou des *suppressions de mots*. La rédaction du livre d'Isaïe est, à cet égard, généralement plus brève que celle du livre des Rois. Les suppressions sont loin d'ailleurs d'avoir toutes une égale importance. Parfois ([10, 48]) le copiste s'est borné à supprimer un adverbe qui, dans le livre des Rois, donne à la phrase une allure plus élégante, — un pronom complément ([11, 22]) qui précise la portée du verbe, mais que le contexte permet de suppléer. Parfois aussi ([38]) c'est un sujet facile à sous-entendre (Reg. « *le peuple* se tut » ; Is. « Ils se turent »), un nom patronymique sans importance ([18]), surtout quand le personnage dont il s'agit est déjà connu (Reg. « Eliacim, *fils d'Helcias* » ; Is. : « Eliacim »), un adjectif ([42, 58]) qui donne plus de force à la pensée (Reg. *toutes* les paroles, Is. les paroles). Ailleurs c'est un complément circonstanciel qui détermine le sens du verbe. Voici, par exemple ([26]), d'après le livre des Rois, le début du discours que le rabsaqeh adresse aux Juifs placés sur les murs de la ville : « Ainsi parle le roi (d'Assur) : « Qu'Ezéchias ne vous trompe pas, car il ne peut vous délivrer « *de sa main* ». Dans Isaïe ces derniers mots sont supprimés, non sans quelque détriment pour l'énergie du discours. Il faut noter, en outre, que la leçon du livre des Rois est légèrement altérée ; puisque le rabsaqeh fait parler le roi d'Assur, il faudrait le pronom de la première personne : « *de ma main* » : l'י qui correspond au pronom de la première personne a été confondu avec le ו qui correspond au pronom de la troisième personne. Les verbes sont à leur tour susceptibles de pareilles suppressions. Ainsi ([33]) הַהַצֵּל הִצִּילוּ constitue une locution très hébraïque qui rappelle le « Plorans ploravit » des Lamentations et beaucoup de phrases analogues : toutefois le copiste d'Isaïe s'est borné à écrire l'essentiel הִצִּילוּ. En un autre endroit ([24]), le scribe d'Isaïe supprime un verbe qui surcharge la phrase (Reg. : *et il parla* et il dit ; Is. et il dit). Enfin c'est sans préjudice grave pour le sens que ([34]), dans la liste des pays dont le roi d'Assur se vante d'avoir fait la conquête, un copiste du livre d'Isaïe (XXXVI, 19) supprime les pays de Hénah et de Hiwah qui figurent au passage paral-

lèle du livre des Rois (XVIII, 34) et, à un autre endroit, dans les deux rédactions (Is. XXXVII, 13, et Reg. XIX, 13).

Il n'est pas rare pourtant que la simple suppression d'un mot dans une phrase constitue, au point de vue du sens, une véritable lacune. Ainsi ([74]), dans le discours qu'il lui prête, Isaïe fait dire à Sennachérib, d'après le texte des Rois (XIX, 24) :

> J'ai creusé et j'ai bu des eaux *étrangères*,
> De la plante de mes pieds j'ai desséché tous les fleuves de l'Égypte.

Le texte d'Isaïe supprime le mot « *étrangères* ». Or précisément ce qui a de la valeur aux yeux du conquérant, c'est d'avoir creusé des puits et bu de l'eau en pays étranger. La suppression de cette épithète nuit au sens et à l'énergie de la phrase; de plus, au point de vue du parallélisme, les « *eaux étrangères* » sont appelées par « *les fleuves de l'Égypte* ». — De même ([13]) on lit en ces termes dans le livre des Rois (XVIII, 22) le reproche que le rabsaqeh fait à Ézéchias d'avoir détruit les hauts lieux consacrés à Yahweh : « Et si vous me dites : « En Yahweh notre Dieu nous avons confiance », n'est-ce pas lui dont Ezéchias a fait détruire les hauts lieux et les autels, en déclarant à Juda et à Jérusalem : « Vous adorerez devant ce seul autel (qui est) *à Jérusalem?* » Dans le livre d'Isaïe, on a supprimé ces derniers mots; aussi la pensée demeure vague, on ne sait pas bien de quel autel il est question.

Non seulement une phrase peut devenir moins claire, par suite de la suppression d'un mot, mais en certains cas elle devient plus ou moins incohérente. C'est ce qui arrive quand un attribut essentiel est supprimé. Ainsi ([63]), dans sa prière à Yahweh, Ézéchias dit d'après le livre des Rois (XIX, 19) : « Et maintenant, ô Yahweh notre Dieu, sauve-nous de sa main, et que tous les royaumes de la terre sachent que toi seul, ô Yahweh, es *Dieu*. » Dans Isaïe (XXXVII, 20) ce dernier attribut manque et l'on a : « et que tous les royaumes de la terre sachent que toi seul es Yahweh. » En fait toutes les nations savaient bien que seul le Dieu des Juifs s'appelait Yahweh : ce qu'elles ignoraient, c'est que Yahweh était le seul Dieu. Aussi, quoiqu'on trouve ailleurs des phrases qui rappellent celle du livre d'Isaïe, nous croyons que, dans le cas présent, le texte du livre des Rois est plus correct au point de vue du sens. De plus, seule la rédaction du livre des Rois conserve l'antithèse qui existe entre cette phrase et la précédente où l'on dit des dieux des nations que « ce ne sont pas des dieux, mais l'œuvre des mains de l'homme ». La suppression d'un verbe essentiel ([65]) conduit au même résultat. Dans la réponse qu'il est chargé de faire à la prière dont

il vient d'être question, Isaïe débute ainsi d'après le livre des Rois (XIX, 20) : Ainsi parle Yahweh, le Dieu d'Israël : « *Ce que tu m'as* demandé dans ta prière au sujet de Sennachérib, roi d'Assur, *je l'ai entendu* ». Voici la parole que Yahweh a prononcée à son sujet... ». — Le texte d'Isaïe supprime le verbe mis en italique et l'on en est réduit à tirer de ce passage ce sens contourné : « Ainsi parle Yahweh, le Dieu d'Israël : « *Parce que tu m'*as prié au sujet de Sennachérib, roi d'Assur... Voici la parole qu'a prononcée Yahweh à son sujet. » La première leçon est la seule acceptable.

Dans la plupart des cas qui précèdent, le texte d'Isaïe est le moins parfait. On en peut conclure que dans ces cas les variantes sont dues à des accidents et ne sont pas des corrections voulues et intentionnelles. Il faut au contraire ranger parmi les *changements intentionnels* deux ou trois divergences plus considérables que l'on rencontre dans la suite de cette histoire. La première ([17]) est au début même du récit. Voici ce qu'on lit dans le livre des Rois (XVIII, 17-18) : « Et le roi d'Assur envoya le *tartan*, *le rabsaris*, *et* le rabsaqeh, de Lachis vers le roi Ézéchias, avec une bonne escorte, *à Jérusalem : et ils montèrent et ils vinrent à Jérusalem* et ils montèrent et ils vinrent *et ils se tinrent* près de l'aqueduc de la piscine supérieure *qui* (*est*) sur le chemin du foulon, *et ils appelèrent le roi* et il *leur* envoya Eliacim fils d'Helcias, le maître du palais, Sobna le scribe, et Joas, fils d'Asaph, l'annaliste. » Le livre d'Isaïe porte simplement (XXXVI, 2, 3) : « Et le roi d'Assur envoya le rabsaqeh de Lachis *à Jérusalem* vers le roi Ezéchias avec une bonne escorte; et (le rabsaqeh) *se tint* près de l'aqueduc de la piscine supérieure sur le chemin du foulon. Et (Ezéchias) *lui* envoya Eliacim fils d'Helcias, le maître du palais, et Sobna le scribe, et Joas, fils d'Asaph, l'annaliste. » Ainsi, dans le livre d'Isaïe, il n'est pas fait mention des personnages qui avaient un rôle secondaire dans l'ambassade, ni de certains détails de minime importance relatifs à leur voyage. Il faut d'ailleurs, selon toute vraisemblance, regarder la répétition des mots « et ils montèrent et ils vinrent », dans le livre des Rois, comme une dittographie fautive.

L'autre exemple ([30]) de divergences intentionnelles est emprunté au discours adressé aux Juifs par le rabsaqeh. On lit dans les Rois (XVIII, 31-32) : « N'écoutez pas Ézéchias, car ainsi parle le roi d'Assur : « Faites la paix avec moi et venez à moi, et mangez chacun de votre vigne et chacun de votre figuier, et buvez chacun de votre puits, jusqu'à ce que je vienne, et que je vous emmène dans une terre semblable à la vôtre, une terre de blé et de vin, une terre de pain et de vignes, *une terre d'olivier*, *d'huile et de miel; vivez et ne mourez pas*

et n'écoutez pas Ezéchias, car il vous trompe en disant : Yahweh vous sauvera. » Le texte d'Isaïe (XXXVII, 17) n'a pas les mots écrits en italique. Ou bien un copiste de cette rédaction a voulu en alléger sa phrase; ou bien un copiste du livre des Rois en a surchargé la sienne.

Il serait plus difficile peut-être d'attribuer à un désir d'alléger le texte l'omission, dans le livre d'Isaïe, de cette circonstance si fortement soulignée au livre des Rois (XIX, 35) à propos de la destruction de l'armée de Sennachérib. « *Et cette nuit-là même,* l'ange de Yahweh sortit... etc. »

Tels sont les cas nombreux où sont supprimés, dans le texte d'Isaïe, des éléments plus ou moins importants du texte des Rois. Rarement la rédaction d'Isaïe ajoute quelque chose. La seule addition frappante — et il faut la regarder comme intentionnelle — est celle de l'épithète « *des armées* » ajoutée au nom de Yahweh ([57, 83]). Nous avons là un trait propre au livre d'Isaïe, un écho de la grande vision du chapitre sixième. Une fois d'ailleurs ([83]) la Massore du livre des Rois supplée cette épithète au Keri, d'après l'un de ses manuscrits. Les autres additions propres au texte d'Isaïe n'ont aucune importance : disons seulement qu'il note ([90]) qu'Adramelech et Scharezer étaient les fils de Sennachérib (cf. Keri du livre des Rois).

Si de cette longue histoire de l'expédition de Sennachérib nous passons au récit de l'ambassade de Mérodach-Baladan (Is. XXXIX et II Reg. XX, 12-19) que l'on peut, lui aussi, mettre au nombre des textes bien conservés, nous retrouvons des variantes aussi nombreuses, proportions gardées, et de même nature que les précédentes.

II Reg. XX, 12-19	Is. XXXIX
12. — חִזְקִיָּהוּ [3] - כִּי שָׁמַע [2] - בְּרֹאדָךְ	1. — וַיְחֲזַק [3] - וַיִּשְׁמַע [2] - מְרֹאדָךְ
13. וַיִּשְׁמַע [4] — אֶת־כָּל־בֵּית [5] - בָּאוּ [6] — 14.	2. בָּאוּ אֵלָיו [6] — 3. אֶת־בֵּית [5] - וַיִּשְׁמַח [4]
— 15. הֶרְאִיתֶם [7] — 16. [8] manque —	— 4. הֶרְאִיתִים [7] — 5. צְבָאוֹת [8] — 6.
17. בָּבֶלָה [9] — 18. וְקַח [10] — 19. הֲלוֹא [11]	7. בָּבֶל [9] — 8. וְקַחוּ [10] — [11] manque
- אִם [12]	— כִּי [12]

On voit tout d'abord dans ce tableau comparatif, ainsi que dans le précédent, des variantes de *lettres quiescentes.* Ainsi ([9]) le nom de Babylone prend dans le livre des Rois (XX, 17) le ה local (בָּבֶלָה) et ne le prend pas dans Is. (XXXIX, 6). Ces variantes se sont produites même dans des cas où le sens aurait pu en souffrir, où elles auraient pu amener des confusions dans les personnes et le nombre des verbes. Ainsi ([7]) là où dans le livre d'Isaïe (XXXIX, 4), on a הֶרְאִיתִים « *je leur ai* fait voir »,

le livre des Rois (xx, 15), porte הראיתם qui se ponctuerait régulièrement הרָאִיתָם « *tu leur as* fait voir » : phrase qui n'aurait pas de sens. De même ([10]) au lieu de יִקָּחוּ « *ils prendront* » (Is. xxxix, 7), on a dans les Rois יקח qu'on lirait יִקַּח « *il prendra* » si la Massore n'avait consigné une prononciation traditionnelle יִקָּחֶ conforme à la leçon du livre d'Isaïe.

Les *particules* sont encore sujettes aux mêmes vicissitudes que les lettres quiescentes; c'est ainsi ([12]) que la particule אם du livre des Rois est remplacée en Isaïe par la particule כִּי, sans que, d'ailleurs, il en résulte un détriment notable pour le sens.

Quant aux *altérations survenues dans les mots,* elles présentent un caractère particulièrement intéressant. Il n'y en a pas qui soient dues à de simples distractions. La plupart d'entre elles ont pour cause ou des confusions fondées sur la *prononciation similaire* de deux lettres, ou des confusions dues au *mauvais état des manuscrits.* Ces variantes d'ailleurs sont toutes contenues dans le début de la narration. Nous mettons en regard la traduction du texte des Rois et celle du texte d'Isaïe.

II Reg. xx, 12, 13.	Is. xxxix, 1, 2.
En ce temps-là, *Bérodach* Baladan, fils de Baladan, roi de Babylone, envoya des lettres et des présents à Ézéchias; *car il* avait appris qu'était malade *Ézéchias.* Et Ézéchias *entendit* à leur sujet...	En ce temps-là, *Mérodach* Baladan, fils de Baladan, roi de Babylone, envoya des lettres et des présents à Ézéchias; *et il* apprit qu'il avait été malade et *qu'il était rétabli.* Et Ézéchias *se réjouit* à leur sujet.

Ainsi tout d'abord un nom propre est écrit בְּרֹאדַךְ dans le livre des Rois et מְרֹאדַךְ dans le livre d'Isaïe. Il y a eu une confusion entre le ב et le מ : cette confusion paraît résulter plutôt de la prononciation que la lecture quoique, à certaines époques, il y ait eu entre ces deux lettres quelque ressemblance. La véritable lecture est celle d'Isaïe, comme le prouve le nom babylonien du personnage en question : il s'appelle, dans les inscriptions cunéiformes, Marduk-abal-iddina. Au lieu de « *parce qu'il* avait appris » (כִּי שָׁמַע), le texte d'Isaïe porte : « *et il* apprit » (וַיִּשְׁמַע). D'après cette seconde leçon, les circonstances dont il va être question ne seraient pas la cause officielle de l'ambassade, mais Mérodach Baladan n'en aurait été informé que dans la suite. La leçon des Rois est ici préférable : le prétexte officiel de l'ambassade était de féliciter Ézéchias de son rétablissement. Il y a eu confusion du כ et du י, deux lettres qui se ressemblaient dans l'ancienne écriture aussi bien que dans l'écriture carrée. — Plus curieuse encore est la confusion du

nom d'Ézéchias avec un verbe (Reg. חזקיהו, *Échézias*, Is. וַיֶּחֱזַק, *il était rétabli*) : il faut remarquer toutefois que les lettres fortes sont les mêmes חזק de part et d'autre et se suivent dans le même ordre : le caractère des éléments échangés, lettres quiescentes et particules, rend facilement raison de la distraction des copistes. La bonne leçon est celle du livre d'Isaïe : officiellement, les ambassadeurs venaient féliciter Ézéchias de sa guérison. — Enfin, au lieu de « Et Ézéchias *entendit* » וַיִּשְׁמַע, le livre d'Isaïe porte : « Et Ézéchias *se réjouit* » וַיִּשְׂמַח. La différence paraît due à la ressemblance phonétique des deux gutturales ח et ע qui ont toujours été très différentes dans l'écriture. Quant à l'échange de שׂ et שׁ, il est assez fréquent et se comprend sans difficulté. La leçon d'Isaïe paraît être mieux en rapport avec le contexte.

Les autres variantes de ce petit morceau sont moins importantes : un copiste d'Isaïe a supprimé un ou deux mots ([5], [11]) sans portée et il a ajouté ([8]) au nom de Yahweh l'épithète caractéristique : « Yahweh *des armées*. »

Telles sont les altérations que l'on peut rencontrer, même dans un texte bien conservé. Elles sont plus nombreuses qu'on ne serait porté à le croire tout d'abord. Sans doute le plus souvent ces altérations se font sans grand préjudice pour le sens; mais, alors même, il est bon de les recueillir, car elles rendent compte d'une foule d'irrégularités qui surchargent nos textes bibliques et que le génie oriental ne suffit pas à expliquer. Parfois d'ailleurs ces altérations ont une plus grande influence sur le sens.

Les variantes que nous venons de noter ne nous paraissent pas remonter à la rédaction primitive des deux textes. Ou bien, en effet, ces variantes sont trop insignifiantes pour donner à penser que le rédacteur de l'un des documents ait voulu modifier l'autre document dans d'aussi petits détails. Ou bien ces variantes consistent dans la substitution d'une leçon fautive à la vraie leçon; un rédacteur primitif se sera bien gardé d'introduire de pareilles leçons dans son texte. Ces variantes ne peuvent être que l'œuvre des copistes, elles ne peuvent être l'effet que de distractions et de lectures fautives de la part des scribes, ou d'altérations dans les manuscrits. Tout au plus pourrait-on hésiter à propos des variantes les plus considérables; celles-là même nous paraissent s'expliquer plutôt par les copistes que par les rédacteurs. Nous voulons parler surtout des endroits où le livre d'Isaïe a une leçon notablement plus courte que celle du livre des Rois. D'une part, en effet, il ne semble pas qu'un rédacteur se fût borné à supprimer quelques membres de phrase s'il eût voulu donner un récit abrégé des événements racontés au livre des Rois; beaucoup d'autres

détails pouvaient être supprimés sans inconvénient. D'autre part on ne voit pas pourquoi le rédacteur du livre des Rois aurait introduit des détails aussi minuscules, qui, si l'on excepte la mention du tartan et du rabsaris au début du récit, n'ajoutent rien, au point de vue du sens, à ce qui est dit dans le livre d'Isaïe. On conçoit très bien au contraire qu'un copiste ait supprimé des détails de peu d'importance, tels que la présence dans l'ambassade des deux personnages secondaires que nous venons de mentionner; les noms de ces personnages devaient avoir bien peu de sens pour les copistes des temps les plus rapprochés de notre ère. On conçoit très bien aussi que des copistes se soient permis d'ajouter ou de retrancher des détails sans portée pour le sens (tels que ^{4,30} et même ^{87}).

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas lieu de nous demander dans quelles relations de priorité peuvent être entre elles la rédaction du livre d'Isaïe et celle du livre des Rois, ou même dans quelle dépendance l'une et l'autre peuvent être par rapport à un ou plusieurs documents antérieurs. Ces questions ne se rapportent pas à notre sujet, puisque nous n'avons d'autre but que de mettre en relief les différences que peuvent présenter deux recensions parallèles du même texte; elles se rattachent d'ailleurs à des questions de critique générale très importantes et demandent une étude plus développée.

Tous les textes bibliques n'ont pas une histoire aussi simple que ceux que nous venons d'étudier. Deux rédactions parallèles du même événement présentent parfois des différences beaucoup plus considérables : nous en avons un exemple frappant dans Is. XXXVIII.

J. TOUZARD.

(*A suivre.*)

ÉTUDE

SUR LES VERSIONS COPTES DE LA BIBLE

(*Suite.*)

III. — CE QUI A ÉTÉ PUBLIE DES VERSIONS ÉGYPTIENNES

A. — Version bohairique. *Ancien Testament.* — *Le Pentateuque* a été publié pour la première fois, par David Wilkins, à Londres, en 1731, censément d'après les trois manuscrits du Vatican, de Paris et de Huntington, mais, de fait, d'après ce dernier manuscrit seulement, comme le remarque P. de Lagarde dans son édition. En 1854, un Français, Fallet, entreprit de publier le Pentateuque d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale avec des variantes et des notes. Deux livraisons seulement de cette publication virent le jour, sans introduction, sans même la clef des sigles des manuscrits d'où les variantes sont prises. — Genèse, I-XXVII.

En 1867 parut une autre édition complète du Pentateuque par P. de Lagarde, basée sur l'édition de Wilkins et un manuscrit de Tattam daté de l'an 1303. Le manuscrit 1, du Vatican, le plus ancien et sans doute le plus correct des six manuscrits connus, n'a donc pas encore été utilisé !

En dehors des fragments contenus dans le manuscrit de Berlin, or. fol. 446, nous n'avons des autres *livres historiques* que des péricopes qui ont été insérées dans des livres liturgiques : le Rituel, l'Eucologe ou Pontifical, le Psautier et les Lectionnaires. Les trois premiers de ces livres ont été publiés à Rome par Mgr R. Tuki. Les lectionnaires sont encore inédits. P. de Lagarde a réuni tous ces fragments et les a publiés en 1879 sous le titre de *Bruchstücke der koptischen Uebersetzung des Alten Testaments.* Voici la liste de ces fragments avec l'indication des ouvrages imprimés ou manuscrits d'où ils sont tirés.

Josué III, 7 — IV, 9. Tuki, Euchologe I, p. 544.
— XXIII, 1-14. Tuki, Rituel, p. 314.
Judic. XI, 30-40. Tuki, Rituel, p. 546.
I Reg. II, 1-10. Tuki, Psautier, p. 439.
— XVI, 1-13. Tuki, Euchologe, I, p. 258.
— XVII, 16-54. Lectionnaire, Göttingen cod. or. 125, 15a.

I Reg. XVIII, 6-9. Ibidem.
— XXIII, 26 — XXIV, 23. Ibid.
II Reg. I, 17-27. Tuki, Rituel, p. 321.
— VI, 1-19. Tuki, Euchol. I, p. 254, ibid., p. 550; Berlin, ms. orient. fol. 446. fol. 1.
III Reg. II, 1 — IV, 10. Tuki, Rituel, p. 323.
— VIII, 1-21. Berlin, ms. or. fol. 446 fol. 7; Tuki, Euchol. I, p. 576.
— VIII, 22. — IX, 3. Tuki, Euchol. I, p. 594.
— XVII, 2-24. Lectionnaire Götting. cod. or. 125. 9. Les versets 17-24 sont aussi dans Tuki, Rituel, p. 539.
IV Reg. IV, 8-25. Lectionn. Götting. cod. or. 125. 9.
I. Paralip. XV, 2 — XVI, 37. Tuki, Euchol. I, p. 545. Berl. cod. or. fol. 446, fol. 13.
— XXVIII. Tuki, Euchol. I, p. 555. Berl. cod. or., fol. 446, fol. 33.
— XXIX. Ibid.
II Paralip. III, 1 — VII, 16. Berl. cod. or. fol, 446. fol. 23-32 (jusqu'à VI, 30 seulement); Tuki, Euchol. I, pp. 564-576 (III, 1 — VI, 11), 581-592 (VI, 11 — VII, 16); ibid. II, p. 148 (III, 1 — VI, 11).

L. Stern avait commencé la publication du manuscrit de Berlin, dans la *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, etc. 1876, quand Brugsch publia le manuscrit en entier (*Der Bau*, etc. Leipzig, 1877) : édition assez incorrecte et incomplète, comme le montre P. de Lagarde (*Bruchstücke*).

Job. — Ce livre n'a été publié que par H. Tattam, en 1846, probablement (?) d'après le manuscrit du British Museum, addit. 18997. *The ancient coptic version of the book of Job.* Rapprochez de cette édition la version arabe publiée en 1876 par P. de Lagarde (*Psalterium Job*, etc.), d'après le ms. copte-arabe de Berlin or. fol. 447.

Le Psautier a été publié pour la première fois à Rome par Mgr. R. Tuki en 1744, d'après le manuscrit copte 5 de la Bibliothèque Vaticane. Édition liturgique, divisée en cinq livres et suivie des cantiques et des prières de l'Ancien et du Nouveau Testament; le tout accompagné d'une traduction arabe. Division : Premier livre Ps. I-XL; Deuxième livre Ps. XLI-LXXI; Troisième livre Ps. LXXII-LXXXVIII; Quatrième livre Ps. LXXXIX-CV; Cinquième livre Ps. CVI-CL. Plus le Ps. CLI. Indépendamment de cette division, il y en a deux autres; l'une en vingt ⲕⲁⲑⲓⲥⲙⲁⲧⲁ, l'autre en soixante ⲁⲑⲱⲗ. Les cantiques et les prières sont comme il suit : 1. Premier cantique de Moïse (Exode). — 2. Second cantique de Moïse (Deutéronome). — 3. Cantique d'Anne, mère de Samuel. — 4. Cantique d'Ézéchias. — 5. Prière de Manassé. — 6. Prière de Jonas. — 7. Prière d'Habacuc. — 8. Première prière d'Isaïe. — 9. Deuxième prière d'Isaïe. — 10. Troisième prière d'Isaïe. — 11. Quatrième vision de Daniel. — 12. Prière et cantique d'Azarias. — 13. Cantique de la sainte Vierge. — 14. Cantique de Zacharie. — 15.

Cantique de Siméon. — 16. Cantique des Anges (*Gloria in excelsis*). — 17. Oraison Dominicale. — 18. Symbole de Nicée. — 19. Hymne copte en l'honneur de David. Cet hymne ne se trouve pas dans le ms. 5; Tuki l'a probablement pris du ms. 6, qu'il doit avoir suivi, pour la division du Psautier. (Voyez Assemani, *Codices*, etc.)

J.-L. Ideler donna une seconde édition du psautier en 1837, basée sur le manuscrit de Berlin or. 4° 157. Ce manuscrit porte en marge des variantes qu'Ideler croyait avoir été prises par Lacroze des manuscrits de Paris et d'un manuscrit qui avait appartenu à ce savant et qui aurait disparu. Il fit usage de ces variantes, dans son édition qu'il collationna aussi sur un manuscrit de la Bibliothèque de Berlin qui avait appartenu à Ilgen. (*Préface*, p. vi-vii.) Ideler avait jugé très sévèrement l'édition de Tuki ainsi que la réimpression qu'en avait fait en 1826 la Société Biblique d'Angleterre.

M. G. Schwarze ne jugea pas moins sévèrement le travail d'Ideler, dans la préface de son édition publiée à Leipzig en 1843. Il montre tout d'abord que les notes marginales, du ms. or. 4° 157 ne sont point prises des manuscrits de Paris, mais en grande partie du manuscrit de Berlin, Dietz A fol. 37, et qu'elles sont de la main de Petræus et non de Lacroze; il montre ensuite que le manuscrit d'Ilgen n'est autre que le manuscrit de Berlin or. 4° 276, et qu'Ideler n'a tiré presque aucun parti de ces deux manuscrits n'ayant jamais vu le premier et n'ayant consulté le second que d'une manière très superficielle. L'édition de Schwartze est faite sur les trois manuscrits, de Berlin, collationnés sur l'édition du Tuki, le codex Alexandrinus et le codex Vaticanus. — En 1875, P. de Lagarde publia la quatrième édition complète du Psautier Bohaïrique, malheureusement en caractères latins. Elle est faite sur les manuscrits suivants : 1° Berlin or. 4° 157; 2° Berlin Dietz A. fol. 37; 3° Oxford, Hunt. 121; 4° Oxford Maresch. 31; 5° Paris, copte, 5. 6° Paris, copte 12 (Diurnal qui ne contient pas tous les psaumes, in-16°, environ XIV° siècle). Travail soigné et correct.

Enfin F. Rossi (*Cinque manoscritti*) publia en 1894, avec l'exactitude scrupuleuse qui lui est propre, le Psautier Bohaïrique de Turin, avec un fac-similé de ce manuscrit et les variantes de l'édition d'Ideler, la seule qui lui fût connue. Le manuscrit est mutilé : il commence avec le 17ᵉ verset du Ps. LXVIII, et présente encore quelques lacunes ici et là. — On voit qu'on n'a pas encore tiré parti de tous les manuscrits connus pour l'édition du Psautier.

Proverbes. — Les chapitres i-xiv, 26, contenus dans le manuscrit de Berlin or. fol. 447, ont été publiés par Paul de Lagarde, en 1875, dans *Psalterii versio memphitica, etc.*, en caractères latins. « In museo bri-

tannico, dit-il dans la préface, duo codices berolinensis hujus simillimos ipse vidi (je suppose add. 18997 b. et or. 423); Monachii tertium fratrem custodiri a fido teste Khalmio traditum accepi quos excutere nec poteram, neque vero si excussissem operæ videbar pretium facturus fuisse. » Cependant Paul de Lagarde donne en marge de son édition de nombreuses variantes dont il n'explique pas autrement l'origine que par des sigles : L. W. W^1. W^2. W^3.

Ces mêmes chapitres des Proverbes ont été publiés encore par M. Urbain Bouriant en 1882, dans le troisième volume du *Recueil de Travaux*, etc., p. 129 suiv. d'après deux manuscrits de la Bibliothèque du patriarcat jacobite au Caire. Il est évident que ces manuscrits ont dû être copiés sur le même manuscrit que celui de Berlin qui est de deux ans plus ancien, s'ils n'ont pas été copiés sur ce manuscrit même. M. Bouriant donne une liste des variantes de l'édition de Paul de Lagarde. Il se trompe d'ailleurs quand il dit que ce dernier a publié son édition des proverbes d'après trois manuscrits *de Berlin*. Paul de Lagarde a publié dans ses *Bruchstücke*, *etc.*, les versets 10-20 du chap. XXXI, d'après le Rituel de Tuki, p. 532.

Tous ces passages (I-XIV, 26; XXXI, 10-20) ont été réimprimés à Rome en 1886 par Mgr Bsciai, avec la traduction arabe.

Sagesse de Salomon. — M. Bouriant, dans ses *Fragments memphitiques*, a publié les passages suivants de ce livre, tirés d'un lectionnaire de la Semaine Paschale « copié en 1592 (des Martyrs AD. 1876) d'après un livre très ancien, par un prêtre copte... » chap. I, 1-9; II, 12-22; V, 1-7; VII, 24-29.

Sagesse de Sirach. — Ce savant a publié aussi dans le précédent travail, d'après le même manuscrit, les passages suivants de la Sagesse de Sirach : I, 1-16, 18-27; II, 1, 9; IV, 20-V, 2; XII, 13-18; XXII, 9-18; XXIII, 7-14; XXIV, 1-12. P. de Lagarde, dans ses *Bruchstücke*, avait publié, II, 1-9, d'après le Rituel de Tuki, p. 530.

Les Douze Petits Prophètes. — On trouvera dans QUATREMÈRE, *Daniel et les Douze Petits Prophètes*, des détails intéressants sur les premiers essais de l'édition de cette partie de la version copte bohaïrique. Ces essais ne sont pas assez importants pour que nous nous y arrêtions ici. Quatremère lui-même n'a publié que de courts extraits dans son travail, à l'exception toutefois du prophète Zacharie qu'il donne en entier avec une traduction latine. Le texte copte est basé sur les deux manuscrits de la Bibliothèque nationale, et l'auteur indique les variantes du Cod. Vaticanus et du Cod. Alexandrinus.

Henry Tattam publia à Oxford, en 1836, une édition complète, avec traduction latine, des douze Petits Prophètes. Elle est basée sur une

copie de Woïde des deux manuscrits de Paris, collationnée sur un manuscrit in-folio qui avait appartenu à J.-J. Marcel et qui était alors en la possession de J. Lee de Hartwell. Malheureusement Tattam, dans cet ouvrage comme dans les autres dont nous allons parler, ne donne pas l'indication des différentes leçons des manuscrits, en sorte que son travail, au point de vue de la critique, est à peu près inutile. — Le livre de Baruch a été publié à Rome par Mgr Bsciai, en 1870, d'après un manuscrit du Caire, et par M. Kabis, dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache*, 1872-4.

Daniel. — Ce prophète dans les manuscrits coptes vient généralement immédiatement avant ou immédiatement après les Petits Prophètes. Dans les manuscrits coptes, le texte de Daniel est divisé en treize *visions* comme il suit :

Vision I. Histoire de Susanne.
— II. Chapitre I du texte grec.
— III. — II
— IV. — III 1-30 avec le cantique des trois enfants.
— V. — III, 31 — IV.
— VI. — V, 1 — 29.
— VII. — V, 30 — VI.
— VIII. — VII.
— IX. — VIII.
— X. — IX.
— XI. — X-XII.
— XII. — Histoire de Bel.
— XIII. — Histoire du Dragon et de Daniel dans la fosse aux lions.

Les manuscrits coptes contiennent en plus une quatorzième vision, morceau des plus apocryphes. Cette division en treize visions est entièrement conforme à celle du Codex Alexandrinus, si ce n'est que dans celui-ci l'histoire du Dragon fait partie de la vision précédente, ce qui réduit le nombre des visions à douze; on voit par les scholies du Cod. Vaticanus que cette division se trouvait aussi dans d'autres manuscrits grecs.

La dixième vision a été publiée par F. Münter à Rome, 1786, en bohaïrique, d'après le manuscrit de la Bibliothèque Angélique, et en sahidique, d'après les fragments de la collection Borgia.

En 1849, J. Bardelli publia une édition complète de Daniel d'après les deux manuscrits de Paris, et le manuscrit de Tattam, dont il ne donne malheureusement pas la description. Il s'est aussi servi pour quelques passages du manuscrit de Paris copte 51, qui contient l'office de la semaine sainte; les variantes sont soigneusement notées en

marge; le texte sahidique de la vision X est réimprimé d'après l'édition de Münter.

Henry Tattam donna une seconde édition complète de Daniel en 1852 avec traduction latine. Il s'est servi du manuscrit de Paris copte 2 et des deux manuscrits qu'il avait rapportés d'Égypte; sur l'un de ces deux manuscrits il avait reporté des variantes recueillies par lui-même en Égypte sur un manuscrit de date récente. Bardelli s'était servi aussi de ces variantes.

Isaïe et Jérémie (avec *les Lamentations*). — Ces deux prophètes, par malheur, n'ont été publiés que par Tattam, en copte avec traduction latine, en 1852. Pour son édition Tattam s'est servi d'une copie qu'il avait faite au Caire sur le manuscrit du Patriarcat catholique et collationnée sur l'exemplaire du Patriarcat jacobite. Il avait aussi collationné le texte d'Isaïe sur le manuscrit de R. Curzon et celui de Jérémie et des Lamentations sur le manuscrit qui lui avait été donné par le duc de Northumberland. Les variantes ne sont pas données.

Ezéchiel. — La seule édition de ce prophète est celle de H. Tattam, parue en 1852. L'auteur (1) nous dit qu'il s'est servi de la copie qu'il avait faite du manuscrit de la Bibliothèque nationale à Paris, après l'avoir collationnée sur *l'exemplaire* de J. Bardelli et le *manuscrit* de J. Lee. Mais ce dernier manuscrit n'était lui-même qu'une copie du manuscrit de Paris, comme nous l'apprend Bardelli (2), et je crois qu'il faut en penser autant de l'exemplaire de Bardelli.

Nouveau Testament. — A. La *Version Bohaïrique,* du Nouveau Testament a été publiée en entier pour la première fois en 1716 par David Wilkins avec une traduction latine. C'est l'édition princeps de toute la version Bohaïrique. Elle est basée sur les manuscrits suivants : Oxford, Bibliothèque Bodléienne; Hunt. 21; Hunt. 20; Marsc. 5; Marsc. 6; Marsc. 52 et 53; Marsc. 99; Hunt. 4 (Sahidique); Hunt. 394 (Sahidique); Hunt. 43; Hunt. 122; Hunt. 203. — Rome, Bibliothèque Vaticane, Copt. 8; Copt. 9; Copt. 10; Copt. 11; Copt. 14; Copt. 16 : — Paris, Bibliothèque nationale Copt. 13; Copt. 59; plus deux autres manuscrits Reg. 331 que je suppose être le Copt. 17 et Reg. 330 que je ne puis pas identifier. Il y avait là tous les éléments d'un bon travail critique, que nous cherchons en vain dans l'édition de Wilkins. Point de variantes de tous ces différents manuscrits : l'auteur se contente de donner, dans ses prolégomènes, quelques rapprochements du texte qu'il a choisi, avec le grec et les autres versions. De plus, la traduction latine ne mérite aucune confiance.

(1) *Prophetæ Majores*, I, p. VII.
(2) *Daniel*, p. XIX.

En 1829, la *British and Foreign Bible Society* publia une édition de la version Bohaïrique (avec traduction arabe) des Quatre Évangiles, à l'usage des Coptes. Le texte copte, édité par H. Tattam, n'est autre que celui de l'édition de Wilkins, collationnée sur le manuscrit de la Société. Ce travail n'a aucune valeur critique (1).

M. G. Schwartze, dont nous avons déjà parlé à propos du Psautier, avait entrepris de donner une nouvelle édition complète du Nouveau Testament; il ne publia que la première partie de son travail; elle parut en deux volumes : saint Matthieu et saint Marc, en 1846, saint Luc et saint Jean en 1847. Schwartze connaissait beaucoup mieux la langue copte que Wilkins; cependant son édition n'est pas aussi supérieure à celle de son devancier au point de vue critique qu'on avait le droit de s'y attendre. Il s'est limité aux manuscrits de Berlin, c'est-à-dire or. Dietz A. fol. 40, les copies de Petraeus (celles-ci n'ayant aucune valeur critique) et à l'édition de Wilkins; pour les variantes du texte grec, il n'a recours qu'au Codex Ephraem et aux éditions de Tischendorf, 1841, et Lachmann, 1842. Il ne donne pas la traduction latine. D'autre part, Schwartze a profité de la publication des textes sahidiques par Woïde dont il donne les variantes dans ses notes, quelquefois avec des corrections, ce dont il faut lui savoir gré. La mort arrêta l'œuvre de Schwartze.

Les matériaux que ce savant avait réunis pour la seconde partie de son travail furent confiés à P. Boetticher (plus tard P. de Lagarde), qui se chargea de conduire à terme l'édition, mais sur un plan différent. Les variantes de la version grecque furent exclues, et les manuscrits coptes des bibliothèques étrangères furent mis à contribution, quoique d'une manière insuffisante. Pour les Actes et les Épîtres catholiques il se servit : 1° de la collation que son prédécesseur avait faite de deux manuscrits anglais qu'il se contente de désigner par les épithètes de *Tattamianus* (Brit. Mus. or. 424) et de *Curetonianus* (Parham, 124), 2° d'une collation faite par lui-même, ou par un autre, des Mss. copt. 65 et 66, de la Bibliothèque nationale. Pour les Épîtres de saint Paul il utilisa les deux mêmes manuscrits anglais et un manuscrit de Paris, peut-être copte 17. (2) Les Actes des Apôtres parurent en 1852, les Épîtres de saint Paul et les Épîtres catholiques, en 1852 aussi. Le texte n'est pas traduit, en sorte qu'il est inutile pour ceux qui ne savent pas le copte.

A peu près en même temps Henry Tattam publia une magnifique

(1) Scrivener, II, p. 107.
(2) Voyez Scrivener, II, p. 120.

édition du Nouveau Testament pour le compte de la *Society for Promoting Christian Knowledge,* à l'usage du « saint Patriarche et de l'Église du Christ en Égypte ». Les Évangiles parurent en 1847, les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse en 1852. Cette édition est basée sur un manuscrit du patriarche jacobite et des manuscrits en possession de Tattam et de R. Curzon. Comme les autres éditions de Tattam et pour les mêmes raisons, elle n'a aucune valeur critique.

B. — Version Sahidique. — C'est à R. Tuki que revient le mérite d'avoir donné les premiers spécimens de la version Sahidique, dont il a publié de nombreux fragments dans sa grammaire (*Rudimenta*). Le manuscrit dont il s'est servi et dont nous avons déjà parlé, appartenait sans doute à l'ancien Fonds de la Propagande, s'il n'était pas sa propriété personnelle; car les *Rudimenta* parurent en 1778, et ce ne fut qu'en 1778 que le cardinal Borgia reçut les premiers fragments de sa collection.

Les premiers fragments de quelque importance qui furent publiés sont ceux de la collection Nani, I et II, l'un de saint Matthieu et l'autre de saint Jean. Ils parurent en 1785 dans l'ouvrage (*Ægyptiorum Codicum*) de J. A. Mingarelli, savant helléniste de Bologne à qui le chevalier Nani avait envoyé sa collection et qui la publia avec une exactitude qui surprend de la part d'un homme qui n'avait jamais étudié la langue copte avant d'entreprendre ce travail. La publication de Mingarelli devait comprendre trois fascicules; les deux premiers seuls parurent; l'impression du troisième était commencée quand l'auteur fut arrêté par la mort. On conserve à la Bibliothèque de Bologne, avec les papiers de Mingarelli, un exemplaire imprimé (l'unique, je crois) de ce troisième fascicule resté inachevé. Il contient : 1° un fragment de l'Évangile de S. Marc, XI, 29-XV, 22 (fragment XVII); 2° les citations des Psaumes groupées en concordance (fr. XVIII), auxquelles nous avons fait allusion plus haut; et 3° un fragment d'une homélie sur les premiers mots de l'Évangile de S. Matthieu : *Liber generationis Jesu Christi* (fr. XIX). Chaque fragment est traduit et annoté comme dans les deux premiers fascicules. Le premier fragment de la collection Borgia fut publié en 1789 par le savant Augustin A. Giorgi (*Fragmentum, etc.*). Ce sont les portions de l'Évangile de S. Jean contenues dans le n° 65 du catalogue de Zoega. Ce fragment est en copte et en grec et faisait probablement partie d'un manuscrit complet des Quatre Évangiles. Le texte grec comprend VI, 28-67 et VII, 6-VIII, 31.

La même année, le savant Danois M. Frédéric Münter publia sa *Commentatio de indole versionis Sahidicae*, ouvrage qui était terminé de-

puis plus d'un an, dit-il. On y trouve, d'après le n° 86 du catalogue de Zoega, les passages suivants, I Timoth., I, 14-III 16, VI, 4-21 ; II Timoth. I, 1-16. — Trois ans auparavant, le même savant avait publié le chapitre IX du livre de Daniel, d'après le n° 13 de la collection Borgia, dans l'ouvrage dont nous déjà parlé à propos de la version bohaïrique (*Specimen versionum Danielis*).

Ch.-G. Woïde fut le premier à entreprendre une édition critique de la version sahidique. Dès 1778 il était chargé par l'université d'Oxford de mettre en ordre et de publier les fragments du Nouveau Testament dans le dialecte de la Haute-Égypte, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Bodléienne (fonds Huntington) ; et il se mit à l'œuvre sans délai ; mais à mesure qu'il avançait dans son travail ses matériaux augmentaient : il acquérait lui-même neuf fragments assez considérables par l'intermédiaire du consul anglais d'Égypte, G. Baldwin ; Mingarelli publiait les fragments de la collection Naui et le savant J.-G.-Chr. Adler, de Copenhague, communiquait à l'auteur divers fragments par lui copiés dans la collection Borgia. Ce ne fut qu'en 1788 que Woïde put commencer l'impression de son ouvrage; il mourut avant de l'avoir terminée, en 1790. Henry Ford fut chargé par les directeurs de la Clarendon Press de continuer l'impresssion. Ce savant, non content de donner ses soins à l'édition et d'achever la traduction latine, revit soigneusement le texte sur les originaux, examina et corrigea ce qui avait déjà été imprimé de la traduction, et rédigea la préface. L'ouvrage (*Appendix ad editionem Novi Testamenti græci*, etc.) parut enfin en 1799. Comme le titre l'indique, c'est un appendice à l'édition du codex Alexandrinus par Woïde; on y trouve une longue dissertation de ce savant sur la version copte, dissertation que Ford a enrichie d'excellentes notes. Par l'examen comparé de nos listes des fragments du Nouveau Testament on se rendra compte des ressources que Woïde et Ford ont eues à leur disposition et du mérite de leur travail.

Cependant le cardinal Borgia se préoccupait de faire publier un catalogue de sa riche collection, alors déposée à Velletri. Il confia ce soin au savant G. Zoega, déjà connu par le catalogue des monnaies égyptiennes de la même collection (*Nummi Aegyptii*), et par son fameux ouvrage sur les obélisques (*De origine et usu obeliscorum*). Le catalogue fut commencé en 1801 ou 1802. Le cardinal mourut en 1804, laissant, par testament, toute sa collection à la Propagande, qui, l'ayant réunie à l'ancien fonds de manuscrits orientaux, déjà augmenté des manuscrits originaux et des copies de R. Tuki, lui donna le nom de musée Borgia. Zoega compléta alors son travail par

la description de l'ancien fonds copte de la Propagande. L'impression fut commencée en 1805, et elle était presque achevée quand l'auteur fut arrêté par un procès avec les héritiers du cardinal. Zoega mourut lui-même en 1809 et son catalogue ne parut que l'année suivante, sous le titre assez inexact de *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in museo Borgiano Velitris adservantur.*

Le *Catalogus* de Zoega est resté jusqu'à aujourd'hui le monument le plus complet et le plus important de littérature copte. Outre la description détaillée de chaque manuscrit, on y lit de nombreux et longs extraits des ouvrages coptes, spécialement de ceux qui ont trait à l'histoire ecclésiastique et aux institutions monastiques. Pour les fragments de la version sahidique, Zoega en a dressé plusieurs index fort complets, mais il n'en a publié lui-même que de courts fragments dont on trouvera l'indication dans l'ouvrage de Mgr Ciasca (*Fragmenta*, vol. I, p. VIII et suiv.). Le *Catalogus* est complété par huit planches gravées sur acier elles contiennent une quarantaine de fac-similés, répartis en neuf classes et représentant les différents styles de calligraphie que l'on rencontre dans la collection Borgia.

A cette période d'activité succéda un long sommeil des études scripturaires coptes, sommeil qui se prolongea près de trois quarts de siècle, pour la version sahidique tout au moins. Rien de cette version, dont l'importance était pourtant bien connue, ne fut publié pendant les soixante-quinze années qui s'écoulèrent de la publication de l'*Appendix* de Woïde à celle du *Psalterii Copto-Thebani specimen* de Bernardin Peyron. Cet ouvrage parut en 1875, d'après le manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Turin, avec des notes critiques tirées des trois éditions du Psautier bohaïrique par Tuki, Ideler et Schwartze, et aussi du manuscrit bohaïrique de Turin, qui, depuis, a été publié par F. Rossi. Comme Schwartze, B. Peyron se servit aussi des manuscrits grecs, mais sur une plus grande échelle et avec une méthode toute différente; car tandis que le savant allemand partait de l'hypothèse que le texte copte le plus pur est celui qui se rapproche le plus de l'hébreu, B. Peyron pose comme principe que les versions coptes ont été faites sur un texte des Septante déjà fortement égyptianisé, et c'est ce texte qu'il essaye de rétablir : « Jam non quaero quid in familia aegyptia propius accedat ad hebraicum textum, sed quid familia ipsa adoptandum duxerat (*Psalterii,* etc., p. 10.)

La même année, P. de Lagarde publiait, avec le Psautier bohaïrique dont nous avons parlé plus haut, les fragments du Psautier sahidique de la bibliothèque de lord Zouche, Parh. 111, malheureusement transcrits en caractères latins. Personne, de notre temps, n'a mieux

compris l'importance des versions de la Bible en général, et plus particulièrement des versions orientales, que ce savant et regretté professeur de Göttingen. Ses nombreux ouvrages en sont témoins. Ce que P. de Lagarde ne pouvait faire par lui-même, il engageait et encourageait les autres à le faire. Sans relâche, pendant sa longue carrière scientifique, tantôt par ses écrits, publics ou privés, et tantôt de vive voix, il travailla à communiquer aux autres le feu sacré qui était en lui; ce n'est que justice de dire qu'on lui doit, en grande partie au moins, cette nouvelle efflorescence des études scripturaires coptes, qui a été si fructueuse déjà et promet de l'être davantage encore.

P. de Lagarde s'était proposé de publier lui-même la collection des fragments sahidiques de la Bible du musée Borgia; il recula devant la difficulté de pouvoir en donner une édition suffisamment correcte, se trouvant dans l'impossibilité de corriger les épreuves de son travail sur les originaux. D'ailleurs la congrégation de la Propagande avait compris qu'elle ne pouvait différer plus longtemps de livrer au public les trésors de sa collection. Mgr Agapios Bsciaï, vicaire apostolique des Coptes, homme très versé dans la connaissance de la langue copte, avait publié en 1882, dans la *Revue égyptologique*, 11, p. 358 et suiv., *Liber Proverbiorum coptice, cum notis*, et il aurait volontiers entrepris de publier la collection entière dont il avait même fait une copie. Toutefois, pour des raisons d'ordres divers, les administrateurs de la congrégation préférèrent confier cette tâche au R. P. A. Ciasca, de l'ordre des Augustins, alors consulteur et interprète de la Propagande, maintenant archevêque de Larisse et secrétaire de la même Congrégation; c'était en 1879, sinon l'année d'avant, et la mission du P. Ciasca s'étendait aux manuscrits de Naples qui avaient fait partie de l'ancienne collection Borgia. Le premier volume comprenant les livres historiques parut en 1885 avec dix-sept fac-similés en photolithographie; le second, contenant le reste de l'Ancien Testament, en 1889, avec vingt-six fac-similés en phototypie. Dans la préface du premier volume on trouvera en note le fragment des Rois conservé à la bibliothèque Laurentienne, à Florence. Cette édition ne laisse absolument rien à désirer au point de vue de l'exacte reproduction des manuscrits. L'auteur a eu le bon sens assez rare de respecter le texte des originaux jusque dans ses moindres détails, jusque même dans ses défauts les plus apparents. D'ailleurs il note fort soigneusement, au bas de la page, les variantes des textes bohaïriques ou sahidiques déjà publiés ou manuscrits, et celles du Cod. Vaticanus, du Cod. Alexandrinus, du texte grec des Septante, de Sixte-Quint (édition de Tischendorf et,

pour la Genèse, édition de P. de Lagarde), de la version Syro-Hexaple (éditions de Ceriani, de Lagarde 1880, et Skat Rorda, 1861), et, dans les passages où la version sahidique s'éloigne des textes bohaïrique et grec, les variantes de l'hébreu et de la Vulgate.

A Göttingen, Adolphe Erman publiait, en 1880, ses *Bruchstücke* ou fragments de la version sahidique de l'Ancien Testament d'après les copies faites en Angleterre, en 1848, par Morritz Schwartze. Ce sont 1° un fragment de l'Exode d'après Parh. 109; 2° deux fragments des livres des Rois d'après un manuscrit de H. Tattam, qui se trouve peut-être dans la collection Crawford; 3° un fragment de Jérémie, aussi d'après un manuscrit de Tattam qu'il m'est également impossible d'identifier avec certitude; 4° différentes péricopes de l'Ancien Testament d'après le Lectionnaire Bodl. Hunt. 5, où Woïde a si fréquemment puisé pour son édition du Nouveau Testament. Ceux de ces fragments qui ne se trouvaient pas dans la collection Borgia ont été réimprimés en note par Mgr Ciasca dans son ouvrage.

Trois ans plus tard, P. de Lagarde publiait dans ses *Aegyptiaca* la Sagesse de Salomon et celle de Siracb, ainsi que le psaume CI d'après le manuscrit de Turin dont, dès 1853, il s'était procuré une copie faite par le savant Amédée Peyron. Je n'ai malheureusement pas encore réussi à acheter ou à emprunter un exemplaire de cette importante publication. Mais M. F. Rossi nous apprend que P. de Lagarde vint à Turin en 1882 pour corriger les épreuves de son travail sur le manuscrit original : ce qui, de sa part, est une garantie suffisante d'exactitude.

Dans le volume de ses *Orientalia* paru en 1879, P. de Lagarde avait exprimé le désir de voir publier promptement les fragments des diverses versions égyptiennes de l'Ancien et du Nouveau Testament que renfermaient les différentes bibliothèques de l'Europe. On se hâta, en France, de répondre à ce désir. Dès l'année suivante, Ch. Ceugney, élève de l'école des Hautes Études, publiait un certain nombre de fragments de la version sahidique d'après les manuscrits coptes 68, 78 et 102 de la Bibliothèque nationale. Dans le manuscrit 102, toutefois, il a négligé les fragments suivants : saint Jean, XVII, 17-26; Actes, VII, 51, VIII, 3.

M. G. Maspéro avait publié en 1873, dans les *Mélanges d'Archéologie*, etc. I, p. 79, le passage IV Reg. XXV, 27-30 écrit sur un ostracon que lui avait donné M. Egger. En 1883, il donna, dans ses *Études égyptiennes* I, pp. 266-300, plusieurs fragments de l'Ancien et du Nouveau Testament. N'ayant pu consulter cet ouvrage, je me suis contenté, faute d'information sur leur appartenance, d'insérer ces

fragments dans la liste de la Bibliothèque Nationale avec la marque (M. E.). Le même savant publia en 1885, dans le *Recueil*, VI, p. 35-37 : des Actes, IX, 36-X, 10, de l'épître aux Romains, VI, 4-6 et de la première épître de Saint Pierre, IV, 12-14 que nous avons marqués (M.) sur notre liste dans la collection de Paris, quoique l'auteur ne dise pas où ils sont conservés. Ces derniers fragments proviennent des ruines d'Asfoun, au sud d'Erment. L'année suivante, M. Maspéro donnait, dans le tome VI du même ouvrage, p. 47-48, deux autres fragments : saint Matthieu, XXV, 14-41 et saint Luc, III, 8-IX, 18, dont il n'indique pas non plus la provenance ni le possesseur; nous les avons portés sur la même liste, également avec la cote (M.).

Deux fragments, saint Matth., VII, 13-VIII, 31 et saint Luc, XXIV, 12-26, appartenant au musée de Boulaq, furent publiés par M. Bouriant dans le IVe volume du *Recueil*, p. 2-4. Ils ont été achetés d'un marchand du Caire. — En outre, M. Bouriant a publié en 1885, dans les *Papyrus d'Akhmim* (1), dont nous avons déjà parlé à propos de la version akhmimienne, le fragment sur papyrus de saint Luc, I, 30-68, et deux ans plus tard, dans son *Rapport* (2), il a donné le texte de plusieurs autres fragments de la version sahidique provenant du monastère d'Amba Chenoudah, sans dire, toutefois, si ces fragments avaient été acquis pour le compte de la Bibliothèque Nationale ou pour celui du musée de Boulaq. Je les ai marqués (Bour.) dans la liste de Paris; le fragment sur papyrus est marqué (Bour. P.).

M. E. Amélineau a été chargé à trois reprises de missions scientifiques à Londres, 1862, à Rome, 1884 et Naples et à Rome, 1885, à l'effet de copier les manuscrits coptes du dialecte sahidique se rapportant à la publication du Nouveau Testament. Comme résultat de ces différentes missions, nous avons de M. Amélineau : 1° Les *Fragments coptes* parus en 1884 dans le Ve volume du *Recueil;* ce sont les manuscrits 1, 3, 4 et 5 de la collection de Lord Crawford; 2° les *Fragments de la version thébaine de l'Écriture* (*Ancien Testament*) commencés en 1886 dans le VIIe volume du *Recueil*, achevés en 1889 dans le Xe volume de la même publication. Dans sa très courte préface, l'auteur nous donne son travail comme le fruit de ses recherches dans ces différentes collections publiques et privées, y compris le musée de Boulaq et sa propre collection. Mais n'ayant ni l'envie ni le loisir d'entreprendre une édition critique, l'auteur a simplement ajouté bout à bout dans

(1) *Mémoires*, I, p. 259.
(2) *Ibid.*, I, p. 395 et suiv.

l'ordre des livres de la Bible les nombreux fragments qu'il avait copiés, sans donner les variantes fournies par les différents exemplaires, sans même indiquer l'origine, la valeur ni les cotes des manuscrits où il les a trouvés. Disons bien vite que par bonheur plus des quatre cinquièmes du texte publié par M. Amélineau représente la collection Borgia qui a été éditée par Mgr Ciasca avec une exactitude qui ne laisse rien à désirer; 3° concurremment à cette publication parurent les *Fragments thébains inédits du Nouveau Testament* dans la *Zeitschrift*, 1886 et suiv., sur le même plan, c'est-à-dire dans la même confusion que les Fragments de l'Ancien Testament. Il serait vivement à désirer que Mgr Ciasca publiât la partie du Nouveau Testament de la collection Borgia, le travail de M. Amélineau n'étant d'aucune utilité. — Nous mentionnerons aussi l'édition du livre de Job que le même M. Amélineau a publiée en 1887 dans les *Proceedings of the Society of Biblical archaeology*.

La dernière publication de quelque importance, quant à l'étendue, pour la version sahidique est celle des *Fragments de l'Ancien Testament*, par M. G. Maspero (1). C'est la collection de la Bibliothèque Nationale, provenant du monastère d'Amba Chenoudah. Le travail de M. Maspero est bon et vraiment utile. Le texte des manuscrits semble avoir été reproduit avec une rigoureuse fidélité, jusque dans les détails d'accentuation et de ponctuation. Chaque fragment est décrit d'une manière suffisante pour que le paléographe se représente la matière et le style calligraphique du manuscrit. On aurait pourtant désiré que ces fragments eussent été classés et numérotés, comme dans le catalogue de Zoega et que l'auteur nous eût donné des spécimens en fac-similé des divers genres d'écriture copte représentés dans cette riche collection. Avant chaque livre ou groupe de livres, on trouvera une liste des fragments inédits de la Bibliothèque nationale et de ceux des autres collections publiés antérieurement, spécialement par Mgr Ciasca et M. Amélineau.

De courts fragments de la collection de l'archiduc Rénier ont été publiés par M. Krall; à savoir : 1° deux fragments du manuscrit des Psaumes que nous avons portés sur notre liste : Ps. CIX, 1-2 (*Aus einer*, I, Mitth. I, p. 68); Ps. CXI (*Aus einer*, II, Mitth., II-III, p. 67-68); 2° les fragments suivants d'un autre manuscrit sur papyrus des Psaumes ($0^m,32 \times 0^m,22$) CXXXV, 1-3, 7-16; CXLI, 2-5, 8; CXLII, 1-3 (*Aus einer*, I. Mitth. I, p. 67-68); 3° Ruth, III, 14-IV, 3 (*ibid.*, p. 69); IV Reg., III, 25,

(1) Tome VIe des *Mémoires*, 1892.

VI, 19, 24-25 (*Aus einer*, II, Mitth. II-II, p. 67); Marc, XIV, 40-46, 49-58 (*ibid.*, p. 68-69).

Dans le deuxième fascicule du second volume de ses *Papiri Copti*, F. Rossi a publié, en 1889, *Alcuni Capitoli dei Proverbi di Salomone* tirés du *Papyrus Septimus* d'Amédée Peyron (*Lexicon*). Ce sont vingt-cinq fragments d'un manuscrit des Proverbes, qui nous donnent, grâce à la patience studieuse de l'auteur, le texte continu du chapitre XXVII à la fin du livre, une grande partie des chapitres XXIV-XXVI et quelques versets des chapitres XVII, XVIII, XX, XXI et XXVI.

F. Rossi croyait avoir épuisé les Papyrus de Turin, quand il découvrit au fond d'une armoire un autre papyrus, ou plutôt des débris d'autres papyrus qui semblent avoir échappé à Peyron. Parmi ces débris se trouvaient un certain nombre de versets des chapitres XX, XXI-XXVII du livre de Job. M. Rossi les a publiés à Rome, en 1893, avec les autres fragments du même papyrus (*Un nuovo Codice*).

Les fragments de la collection de la Bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg ont été publiés en 1885, par M. Oscar von Lemm, dans ses *Bruchstücke*, avec un supplément dans la *Zeitschrift*, sous le titre de *Sieben Sahidische Bibelfragmente*. Les fragments sahidiques de la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg, qui se rapportent à la Bible appartiennent à deux fonds : l'ancien fonds et celui de Tischendorf. L'ancien fonds est représenté par un seul manuscrit le n° DCXIII du catalogue de Dorn, contenant Josué, XV, 7-XVII, 1. Comme Mgr Ciasca l'a montré [*Sacrorum*, etc., I, p. XXI-XXII], ce manuscrit n'est qu'une copie (inachevée) du n° XI du Musée Borgia ; le fac-similé qu'en donne O. von Lemm me porte à croire que cette copie est de la main de R. Tuki. Le fonds de Tischendorf est représenté par : 1° cinq feuillets et plusieurs petits fragments cotés Cod. Copt. Tischendorf I; ce sont des restes d'un manuscrit des Évangiles; 2° plusieurs petits fragments non cotés, qui ont appartenu à un Katameros, ou Lectionnaire; dans notre liste nous les avons marqués (Kat.). Le fragment de Josué et les fragments de l'Évangéliaire forment le corps de la publication de M. O. von Lemm; ceux du Katameros, sont donnés dans la préface, sous forme d'appendice.

En 1890, le même savant publia dans ses *Sahidische Bibelfragmente*, trois fragments provenant du monastère de Chénouti, maintenant conservés au palais de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg : I) Prov., XI, 16-XII 13; II) S. Jean, X 8-29; III) id. XII, 48-XIII, 9. — La même publication contient aussi cinq fragments, de la même provenance, appartenant à M. Golenischeff : I) Ps. XLIX, 14-L, 13; II) Ps. CXVIII, 152-CXIX, 1; III) Marc, VI, 46-IX, 2; IV) Coloss., IV, 2-8; — V) I Thessal., I, 1-6.

IV. — DATE DES VERSIONS COPTES

Nous pourrions rechercher sous ce titre : 1° à quelle époque les Saintes Écritures ont été traduites en copte ; 2° à quelle époque remontent les versions coptes telles qu'elles nous sont parvenues. Mais la seconde question, dans l'état présent de nos connaissances, ne pouvant guère être résolue que par l'examen critique du texte, trouvera naturellement sa réponse sous le titre suivant, où nous parlerons de la nature et de l'importance des versions coptes.

Daniel Huet (1), après avoir rapporté l'opinion commune que la version copte de l'Ancien Testament a été faite sur les Septante, ajoute, on ne sait sur la foi de quel document : « Quamquam ex hebraicis etiam aliae Coptorum interpretationes extitisse creduntur ». Peut-être fait-il allusion à ce passage suspect (2) de Theodoret : Καὶ ἡ Ἑβραίων φωνὴ οὐ μόνον εἰς τὴν Ἑλλήνων μετεβλήθη, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν Ῥωμαίων καὶ Αἰγυπτίων κ. τ. λ (3).

L'existence d'une version copte faite sur l'hébreu est d'ailleurs attestée par un certain Zosime, de Panopolis (Akhmim), auteur d'un ouvrage de chimie inédit, qui nous a été conservé dans un manuscrit grec de la Bibliothèque de Gotha (4). D'après Munter (5), à qui nous empruntons ces détails, l'ouvrage en question serait probablement antérieur à l'an 390 ; mais Wœide (6), ne considère pas ce témoignage isolé comme concluant. Il le rapproche pourtant du fait déjà remarqué par Lacroze (7) que certains Psaumes sont exempts de tous mots grecs, même de ceux qui dans les autres livres de la Bible sont généralement employés de préférence à leurs équivalents coptes ; d'où on pourrait conclure que ces psaumes appartiennent à une version faite directement sur l'hébreu et non sur le grec, et, apparemment par des Juifs. Il paraît en effet assez probable que certaines communautés juives d'Égypte avaient traduit les Saintes Écritures en copte pour leur usage. Mais cela ne prouverait rien en faveur de l'antiquité de la version copte, rien ne nous permettant de supposer que ces traductions soient plus anciennes que le Talmud de Babylone qui est notre unique source

(1) *De optimo genere interpretandi et de claris interpretibus,* La Haye, 1863, p. 153.
(2) Munter, *Specimen,* p. 33.
(3) Theod. *Græc. affectionum curatio,* V. Migne, *Patr. gr.* LXXXIII, col. 948.
(4) Cyprianus, *Catalogus,* Lipsiae 1714, p. 87, ad cod. CCLXIX.
(5) *Specimen,* p. 34-36.
(6) *Appendix,* p. [135] cf. *ibid.,* p. XIX.
(7) *Thesaurus Epistolicus,* III, p. 70.

d'informations sur ce point [Voyez Buxtorf, *Lexicon Talmudicum*, aux mots גפם et עילם].

Woïde (1) avait cru trouver un argument plus décisif dans les citations de l'Écriture Sainte des ouvrages gnostiques, contenus dans les codd. *Askewanus* et *Brucianus*. D'après ce savant, la *Pistis Sophia* du cod. Askewanus ne serait autre que la *Sagesse de Valentin* dont parle Tertullien [*Adversus Valentinianos*, ch. II, Migne, *Patr. lat.* 2] et aurait été composée en copte dans la première moitié du deuxième siècle. Les citations de l'Écriture prouveraient l'existence d'une version copte sahidique au commencement du deuxième siècle. Le cod. Brucianus donnerait le même résultat : les éons dont il y est question étant évidemment les mêmes que ceux dont parle saint Irénée, il s'ensuivrait que les ouvrages gnostiques contenus dans ce manuscrit seraient antérieurs à saint Irénée (120-122). Mais à supposer même que ces ouvrages gnostiques soient aussi anciens que le dit Woïde et qu'ils aient été originairement écrits en copte (deux points que l'auteur affirme plutôt qu'il ne les prouve), la présence de citations de la Bible ne démontre nullement, à notre avis, l'existence d'une version copte à cette époque : Valentin et les autres gnostiques savaient certainement le grec et n'auraient pas été embarrassés pour traduire en copte les textes de l'Écriture qu'ils voulaient citer. D'ailleurs M. C. Schmidt (2) qui vient d'examiner, avec tous les secours de la critique moderne, les ouvrages contenus dans ces deux manuscrits, est d'une opinion toute différente de celle de Woïde. La *Pistis Sophia* ne serait pas l'ouvrage de Valentin, mais d'un ou plusieurs gnostiques de la secte des Sévériens (p. 659); elle aurait été composée en grec (p. 11) vers le milieu du troisième siècle (p. 598). Quant au codex Brucianus, il le considère comme formé de deux manuscrits distincts de contenu et d'âge (p. 18). Le premier divisé en deux parties (les deux livres de Jéû) a pour titre *Livre du grand Logos* κατὰ μυστήριον (p. 27) et, comme la *Pistis Sophia*, a été composé en grec (p. 11) par un Sévérien (p. 659) vers le milieu du troisième siècle (p. 598). Le second ouvrage du cod. Brucianus n'a plus de titre; il serait l'œuvre d'un gnostique de la secte des Séthiens-archontiques (p. 659) et aurait été composé en grec (p. 11) vers la fin du deuxième siècle (p. 664). Des deux manuscrits du cod. Brucianus le second serait le plus ancien et pourrait dater de la fin du cinquième siècle; le premier serait du commencement du sixième siècle (p. 12-13. Cf. p. 32 et 35). Ainsi donc les citations de

(1) *Appendix*, p. [136]-[139.]
(2) *Gnostische Schriften, etc.*

l'Ancien et du Nouveau Testament contenues dans les ouvrages gnostiques ne prouvent rien en faveur de l'antiquité de la version copte.

La véritable preuve de l'antiquité des versions coptes est dans la rapide diffusion du christianisme en Égypte aux temps apostoliques. Ce pays fut en effet un des premiers à recevoir la Bonne Nouvelle. Elle y fut apportée, probablement, avant l'arrivée de saint Marc, par les Juifs qui se trouvaient à Jérusalem lors de la première Pentecôte. Ces nouveaux chrétiens qui étaient des Juifs hellénisants, se servant de la langue grecque, n'éprouvèrent sans doute pas le besoin de traduire les Écritures en langue copte. Quoi qu'il en soit, la nouvelle religion se répandit rapidement parmi les indigènes dès l'arrivée de saint Marc (1), ou, plus probablement en 40 (2). Saint Marc descendit d'abord dans la Libye qu'il évangélisa tout entière et passa ensuite, dit Tillemont (*ibid.*) probablement en Égypte et en Thébaïde. Il vint alors à Alexandrie dont il évangélisa les environs avant d'entrer dans la ville même; puis il retourna dans la Pentapole où il établit des évêques. Il y resta deux ans et revint à Alexandrie, passa quelque temps à encourager les évêques dont il avait trouvé le nombre considérablement augmenté et se rendit à Rome, d'où il revint encore à Alexandrie où il fut martyrisé. A sa mort, c'est-à-dire en 62 (3) ou, au plus tard en 68 (4) l'Égypte, suivant l'opinion de la plupart des savants, comptait déja plusieurs évêques (5). Le christianisme était donc déjà fortement implanté dans ce pays.

Rien d'ailleurs, pendant les cent cinquante ans qui suivirent la mort de saint Marc ne vint entraver les progrès de la religion chrétienne en Égypte, et c'est sans doute aux puissantes racines que la foi poussa alors dans ce pays qu'il faut attribuer la vigueur avec lequel il résista, plus tard, aux persécutions et à un ennemi plus redoutable encore, l'hérésie (6). La première persécution qui fut de quelque importance en Égypte est celle de Sévère, en l'an 189, sous le pontificat de Démétrius, douzième patriarche d'Alexandrie. Eusèbe (7) nous dit à ce propos qu'Alexandrie était la grande arène où les athlètes du Christ étaient amenés de l'Égypte et de toute la Thébaïde. Le christianisme était donc universellement répandu dans la vallée du Nil à cette époque, fait qui est en-

(1) Tillemont, *Mémoires... Hist. Eccl. : Saint Marc.*
(2) Du Sollier, *Bolland. Act. Sanct. Jun, VII,* p. 12*-14*, dern. édition.
(3) Du Sollier, *ibid.*, p. 5*-6*.
(4) Tillemont, *ibid.*
(5) Du Sollier, *ibid.*, p. 9*-10*.
(6) Neale, *The history of the holy Eastern Church, Patriarchate of Alexandria,* I, p. 12.
(7) *Histoire Eccl.,* VI, 1.

core confirmé par la persécution de Dèce, en 247, sous le pontificat de Denis, quatorzième patriarche; elle s'étendit à toute l'Égypte (1). C'est alors que saint Paul, fuyant devant la persécution, quitta sa famille qui était en Thébaïde, pour se retirer au désert, où il resta et devint le père des anachorètes. A propos du schisme de Novat, Denis écrivit à Conon, l'évêque d'Hermopolis Magna (Eschmouneïn); à propos de l'erreur des millénaires il réfute un livre de Népos, un évêque d'Égypte, et se transporte dans la province d'Arsinoé, où des églises entières avaient embrassé cette même erreur (2). De plus nous avons différentes épîtres paschales de saint Denis qui paraissent s'adresser à plusieurs évêques d'Égypte (3). La diffusion de l'hérésie de Sabellius (condamnée en 260 au synode d'Alexandrie) parmi les prêtres et les évêques d'Égypte montre bien que le christianisme était alors fort répandu dans ce pays. Nous ne poussons pas cette étude plus loin, car l'histoire de la persécution de Dioclétien prouve trop clairement que l'Égypte, à la fin du troisième siècle, était universellement et profondément chrétienne. Il y avait des évêques partout et le monachisme inauguré par saint Antoine croissait avec une rapidité surprenante.

On ne peut pas conclure de cela que dès la fin du premier siècle l'Écriture Sainte avait été traduite en langue égyptienne. Les premiers évangélisateurs de l'Égypte, comme ceux de l'Arménie et d'autres contrées, se sont probablement contentés d'expliquer dans la langue du pays le texte grec de la Bible. Le grec est resté pendant plusieurs siècles la langue sacrée (liturgique et scripturaire) de l'Égypte, comme on peut le conclure des nombreux fragments de manuscrits gréco-coptes, liturgiques ou bibliques qui nous sont parvenus. Il est pourtant fort probable que des versions égyptiennes durent être faites dans le courant du deuxième siècle, le christianisme étant alors suffisamment répandu pour que l'ancienne population égyptienne ait formé la masse des fidèles et du clergé. Cette probabilité se change en certitude pour le troisième siècle. L'histoire ecclésiastique nous apprend que les Saintes Écritures étaient alors excessivement répandues chez les chrétiens d'Égypte, dont la grande majorité appartenant aux classes les moins instruites, ignoraient complètement le grec. Plusieurs passages de la vie de saint Antoine (4) prouvent d'une façon certaine que ce saint ermite ne connaissait d'autre langue que l'égyptien, et pourtant ce fut en entendant lire l'évangile à l'église, qu'il se décida à la vie monas-

(1) Eusèbe, *loc. cit.* 42; Neale. *loc. cit.*, p. 46.
(2) Tillemont, *op. cit.; Saint Denis d'Alex. IX.* Eusèbe, *op. cit.*, VII, 24.
(3) Neale, *op. cit.*, p. 68.
(4) Migne, *Patr. gr.* 26, col. 841, 944 et suiv.

tique. Saint Athanase prétend que ce saint possédait à fond les Saintes Écritures, assertion que confirment les nombreuses citations de l'Ancien et du Nouveau Testament que l'on rencontre dans les quelques écrits que saint Antoine nous a laissés (1).

L'histoire nous montre à la même époque un nombre considérable de personnages distingués, évêques ou abbés qui étaient très versés dans les Saintes Écritures et qui pourtant, comme saint Antoine, ignoraient le grec. La langue des églises et des monastères était la langue égyptienne. Saint Pacôme lui-même (292-318) n'avait appris le grec que dans un âge relativement avancé (*Rosweyde*). Nous voyons pourtant, par sa règle monastique, que saint Jérôme nous a conservée (2), que l'étude de l'Écriture Sainte était une des principales occupations de ses moines. Les postulants devaient apprendre les Psaumes avant d'être admis dans le monastère et les religieux les plus ignorants devaient savoir par cœur le Psautier et le Nouveau Testament. Aussi saint Épiphane (3) nous dit-il que Hierax, hérétique égyptien, très versé dans les deux langues, grecque et copte, et possédant à fond l'Ancien et le Nouveau Testament, avait séduit les moines égyptiens par ses arguments tirés de l'Écriture Sainte. C'est, croyons-nous, plus qu'il n'en faut pour nous autoriser à conclure que la Bible avait été traduite en langue égyptienne vers la fin du deuxième siècle au plus tard.

Les objections peu sérieuses de Wetzstein contre l'antiquité des versions coptes ont été résolues d'une manière suffisante par Woïde (*Appendix* p. [140]). M. Headlam (4) a répondu à celles que M. Stern avait formulées dans son *Uebersetzung der Proverbia* (5). Quant aux objections de M. Ignace Guidi (*Le traduzioni dal Copto*), elles sont d'un caractère purement négatif et trouvent aisément leur réponse, 1° dans la constatation de la haute antiquité du dialecte bohaïrique que M. Krall a mise en lumière (*Mitth.*, I, p. 11) ; 2° dans la judicieuse distinction que ce même savant a établie (*ibid.*, II-III, p. 45) entre la littérature officielle et la littérature d'un caractère privé comme la littérature religieuse. — On pourrait, à notre avis, tirer une objection plus forte des fragments bilingues liturgiques et bibliques qui nous sont parvenus et qui, en règle générale, ne sauraient être antérieurs au sixième ou au septième siècle. On serait tenté d'en conclure qu'à

(1) Migne, *Patr. gr.* 40, col. 953-1102.
(2) Migne, *Patrol. latine*, 53, 70.
(3) *Adversus Hieracitas*, Migne, *Patrol. gr.*, 42, col. 171.
(4) Scrivener, II, p. 126.
(5) *Zeitschrift*, 1882, p. 202.

cette époque le grec était encore la langue officielle de l'Église; et que par conséquent on ne saurait faire remonter au deuxième ou au troisième siècles l'existence des versions coptes. Mais pourquoi ne se serait-il pas passé pour la version copte, ce qui se passa plus tard pour les versions arabes (Voir *Dict. de la Bible,* I, col. 853)? Pourquoi n'aurait-elle pas existé, pour l'usage des fidèles, à côté de la version grecque, qui aurait été seule pendant plusieurs siècles la version officielle et pour ainsi dire canoniquement reconnue; jusqu'à ce que celle-ci lui cédât cette qualité pour être définitivement écartée? Ne serait-ce pas, d'ailleurs, la meilleure manière d'expliquer la coexistence de plusieurs versions en dialectes si semblables que ceux du Fayoum et de la Moyenne Égypte? Ces versions n'auraient été que des traductions à l'usage du vulgaire, indépendantes de la version canonique, mais fort anciennes néanmoins, et non moins intéressantes que la version grecque, comme nous allons le voir.

V. — NATURE ET IMPORTANCE DES VERSIONS COPTES

Un simple coup d'œil suffit pour se convaincre que les versions coptes ont été faites sur les Septante pour l'Ancien Testament, et sur le grec pour le Nouveau Testament; il faut excepter toutefois Daniel pour qui on a substitué la version de Théodotion à celle des Septante. Non seulement la version bohaïrique est indépendante de la sahidique, mais ces deux versions paraissent avoir été faites sur des exemplaires grecs de recensions différentes; bien plus, on croirait parfois que dans le même dialecte plusieurs recensions ont été en usage concurremment. On comprendra par là qu'il est difficile, qu'il serait même téméraire, de se prononcer définitivement sur la valeur critique des versions coptes avant que nous en ayons des éditions correctes. Nous essaierons néanmoins de résumer les résultats probables auxquels on est déjà arrivé. — Disons d'abord d'une manière générale que les versions coptes fourmillent de mots grecs; beaucoup d'entre eux ont été incorporés, *à une époque très reculée,* à la langue copte, soit qu'ils suppléassent heureusement à une lacune dans la structure de la langue, comme les particules ἀλλά, δέ, γάρ, οὖν, μέν, οὐδέ, etc., etc., ou qu'ils parussent plus propres à exprimer certaines idées philosophiques ou théologiques que leurs équivalents coptes, soit enfin que l'usage les ait mis sans autre raison sur le même pied que ceux-ci. Il n'est pas rare de trouver un mot de la version grecque rendu par un autre mot également grec; le traducteur a même poussé parfois la fantaisie jusqu'à employer tour à tour l'équivalent copte et le mot grec dans un même

passage pour exprimer un même mot de son original. Cette particularité de la langue copte la rendait très apte à traduire exactement des textes grecs. Ajoutez que le copte ayant un article défini et un article indéfini avait sous ce rapport une grande supériorité sur d'autres langues telles que le latin et le syriaque. D'un autre côté, Lightfoot (1) fait justement remarquer certains défauts de la langue copte, comme le manque d'une voix passive, et du verbe *avoir*. Ainsi pour ἀπεστάλμενος, le copte dit « celui qu'ils ont envoyé »; pour ἔχω, « il est à moi », comme dans les langues sémitiques. — Malgré cela la langue copte est, en règle générale, plus apte que toute autre langue à traduire littéralement le grec, et on peut s'en servir, avec discernement, cela va sans dire, là où les autres versions ne sont d'aucun secours.

Passons maintenant à l'examen des différentes versions.

A.) Version bohairique.— I. *Ancien Testament.* — Les seuls travaux de critique textuelle que nous ayons, sont ceux qu'un savant catholique allemand, A. Schulte, a récemment publiés en se basant sur l'édition des Prophètes de Tattam ; [*Die Koptische Uebersetzung der Vier grossen Propheten,* Münster i. W. 1893, et *die Koptishe Uebersetzung der Kleinen Propheten,* dans la *Theologische Quartalschrift* 1894 et 1895. D'après M. Schulte, la version bohaïrique des Petits Prophètes se rattache à la recension des Septante représentée par les manuscrits III, XII, 22, 23, 26, 36, 40, 42, 49, 51, 62, 86, 91, 95, 97, 106, 114, 130, 147, 153, 185, 228, 233, 238, 240, 310, 311, et les éditions Complute et Alexandrine. Dans certains passages pourtant elle se rapproche de la version de saint Jérôme (qu'il ne faut pas confondre avec la Vulgate). Ailleurs, par ex. Osée, VIII, 4; Joel, II, 11; III, 9; Am., VIII, 3; IX, 7; Michée III 1; VII 3; Habac., III, 13; Zach., I, 1; Mal., III, 5, elle se rapproche de la Vulgate; saint Jérôme dans son second travail, ayant préféré sans doute les leçons de l'ancienne Itala qu'il avait écartées dans son premier travail. Quelques leçons de la version bohaïrique s'accordent avec l'hébreu contre les manuscrits grecs; et on serait tenté de croire à une revision de cette version sur le texte massorétique; mais après tout, ces leçons proviennent peut-être des manuscrits grecs que nous ne connaissons pas. Münter (*Specimen*, p. 7) avait déjà remarqué que le passage de Jérémie cité par saint Matthieu, XXVII, 9-10, et que l'on ne lit dans aucun manuscrit de l'hébreu ni des Septante, se trouvait dans les deux versions coptes [Tuki, *Rudimenta*, p. 245]. Tattam [*Prophetæ Majores*, I, p. VI] observe qu'on ne le voit dans aucun des manuscrits bibliques,

(1) Scrivener, II, p. 124.

mais bien dans les manuscrits liturgiques de la Pâques, en particulier dans le manuscrit B. M. add. 5997, qui est du treizième siècle, et dans un autre manuscrit qui appartenait à ce savant. Voici la traduction latine qu'il en donne : « Iterum dixit Jeremias Pashori : Eritis aliquando cum patribus vestris repugnantes veritati et filii vestri venturi post vos, isti facient iniquitatem magis abominandam quam vos. Nam ipsi dabunt pretium pro eo, cui nullum est pretium. Et nocebunt ei qui sanat morbos, et in remissionem peccatorum. Et accipient triginta argenteos in pretium ejus quem tradent filii Israelis. Et ad dandum id, pro agro figuli, sicut mandavit Dominus. Et ita dicent : Veniet super eos judicium perditionis in aeternum et super filios eorum quia condemnaverunt sanguinem innocentem. » Tuki cite ce passage comme le verset 4 du chapitre xx, mais d'après Woïde il faudrait le placer à la fin du même chapitre.

II. *Nouveau Testament.* — Telle que nous la possédons dans la plupart des éditions et dans les manuscrits récents, dit M. Headlam (1), la version bohaïrique du Nouveau Testament concorde dans l'ensemble avec les manuscrits grecs les plus anciens. Sans doute elle présente aussi un nombre assez considérable des additions que l'on retrouve dans le texte traditionnel, mais, comme l'a remarqué Lightfoot, ces additions n'appartiennent pas à la version bohaïrique primitive : remarque, dont la correction se vérifie de jour en jour (2). Le texte bohaïrique original représente donc une tradition très pure, exempte des additions dites *occidentales,* que l'on rencontre dans la version sahidique et l'on a peine à croire qu'elle puisse être plus récente que celle-ci. Et si le christianisme s'est répandu en Thébaïde dès le commencement du troisième siècle, époque à laquelle la critique textuelle assigne l'origine de la version sahidique, il nous faut certainement admettre une date plus ancienne encore, tant pour l'évangélisation du Delta que pour la composition de la version bohaïrique.

B.) Version sahidique. — I. *Ancien Testament.* Notre seule source d'information pour la critique textuelle de cette partie de la version sahidique est l'ouvrage déjà plusieurs fois cité de Mgr Ciasca (*Sacrorum Bibliorum...*) Le savant augustin a fait dans la préface du vol. IIe un examen minutieux des fragments les plus considérables publiés dans ce même volume; particulièrement de Job, des Proverbes, de l'Ecclésiaste, d'Isaïe, d'Ezéchiel, de Daniel et des Petits Prophètes.

(1) Scrivener, II, p. 127.
(2) Voy. Sanday, *Appendices ad Nov. Testamentum, app. III,* p. 182 et suiv.

Voici en peu de mots ses conclusions. La version de Job nous a conservé très pure les Septante d'avant Origène. Quatre manuscrits sur cinq, XXIV, XXV, XXXIII et IC de Zoega (le dernier est un Lectionnaire), omettent 362 versets qu'Origène avait fait passer avec l'astérisque dans la version des Septante. Il est donc évident que cette version a dû être faite avant le temps d'Origène, ou, en tous cas, avant que la recension d'Origène ne se fût répandue (et l'on sait par saint Jérôme avec quelle rapidité elle se répandit). De là on peut conclure sans témérité que les versions d'autres livres de la Bible d'un usage plus usuel que le livre de Job (les Psaumes par exemple et les Évangiles), sont également antérieures à Origène.

La version sahidique n'a pourtant pas échappé à l'influence des Hexaples. On découvre de nombreuses traces de cette influence dans le cinquième manuscrit dont Mgr Ciasca s'est servi pour son édition du livre de Job. Bodl. Hunt. 5 (Lectionnaire), dans la version des Proverbes, dans celle de l'Ecclésiaste et aussi, mais à un moindre degré, dans la version d'Ézéchiel qui en revanche semble avoir été revisée sur la version bohaïrique. La version d'Isaïe suit fidèlement les Hexaples. Daniel, comme en bohaïrique, est emprunté à la version de Théodotion. Les Petits Prophètes ont été souvent corrigés sur l'hébreu. Il y a donc eu une recension de la version sahidique, mais cette recension a eu lieu plus tard que celle des versions grecques. Cette recension est-elle celle d'Hésychius dont parle saint Jérôme (Alexandria et Egyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem. Praefat. I, in Paralip.)? Mgr Ciasca le laisse à décider à plus compétent que lui. En tous cas il n'hésite pas à attribuer une grande importance à la version sahidique pour la critique textuelle des Septante et donne, à propos du livre de Job, un certain nombre d'exemples du parti qu'on peut en tirer sous ce rapport.

II. *Nouveau Testament.* — Münter (*Commentatio*) a été le premier à examiner le texte de la version sahidique du Nouveau Testament. Voici le résumé de ses observations; elles sont limitées aux fragments de la collection Borgia. 1° La version des Évangiles s'accorde généralement avec les Codd. Bezæ et B. Nat. Gr. 62. souvent aussi avec le cod. Ephrem et les Codd. 1, 13, 33, 42, 61, 69, c'est-à-dire, en règle générale, avec les manuscrits grecs de recension occidentale, rarement avec ceux du groupe alexandrin. Elle diffère souvent de la version bohaïrique et quelquefois pourtant s'accorde si bien avec elle qu'on ne peut se défendre de penser que l'une a dû être revisée sur l'autre. D'autre part, la version sahidique offre quelques leçons qui lui sont exclusivement propres, ce qui prouve qu'elle

a dû être faite ou revisée sur des manuscrits grecs d'une recension qui s'est perdue. — 2°. La version des Épîtres de saint Paul, au contraire, se rapproche, dans l'ensemble, des manuscrits de la recension alexandrine (codd. Alexandrinus, Ephraem, 17, 32, 46, 47). Elle s'accorde aussi fréquemment avec les versions bohaïrique, arménienne et éthiopienne et avec les Pères Alexandrins, rarement avec les manuscrits ou versions de recension occidentale.

Woïde (1) porte un jugement assez différent de celui de Munter. Cette version, dit-il, est fort ancienne, comme le prouve son fréquent accord avec les codd. Bezæ, Alexandrinus et Claromontanus, les leçons de saint Irénée et celles de Clément d'Alexandrie. Elle n'est pas restée pure, mais il n'est pas exact de dire qu'elle a été entièrement revisée (*reformata*) sur la version latine. L'accord que l'on rencontre ici et là entre ces deux versions provient peut-être de ce que l'un ou l'autre manuscrit du copte ou même la version copte elle-même ont été retouchés sur la Vulgate, mais, généralement cela s'explique par la communauté d'origine. Si la version copte avait été refondue sur la Vulgate, elle s'accorderait plus fréquemment avec celle-ci. De fait, dit plus loin Woïde, pour une fois qu'il y a accord entre la version sahidique et le Cod. Bezæ d'une part, et la Vulgate d'autre part, deux fois il y a désaccord, et l'accord est bien plus fréquent avec le Cod. Alexandrinus qu'avec la Vulgate. D'ailleurs, les cinquante leçons environ, où le copte s'éloigne du Codex Alexandrinus et se rapproche de la Vulgate, ne sont pas propres à celle-ci; on les trouve aussi dans d'autres manuscrits de recension différente de la Vulgate; on ne peut donc pas dire que ces leçons ont passé de celle-ci dans la version sahidique.

Mais cette différence de sentiment entre Woïde et Munter est peut-être plus apparente que réelle. Il faut se rappeler que Woïde avait achevé sa dissertation et en avait même commencé l'impression une dizaine d'années avant la publication de la *Commentatio* de Munter; il n'avait donc pas pu profiter de la distinction que ce savant avait établie entre la version des Évangiles et celle des Épîtres de saint Paul, ce qui, sans doute, aurait considérablement changé ses vues. De plus, les manuscrits sur lesquels il a travaillé : Bodl. Hunt. 3, 4, 5, 393, 394, les Codd. *Askewianus* et *Brucianus* et B. Nat. Copt. 44, n'appartiennent d'aucune façon au même groupe que les fragments de la collection Borgia dont Munter s'est servi, et n'ont certainement pas la même valeur au point de vue de la critique du texte.

(1) *Appendix*, p. [131] et suiv.

Aussi Lightfoot (1) se range-t-il, en substance, à l'opinion de Munter : « Le texte de la version sahidique, dit-il, quoique très ancien, est inférieur à celui de la version bohaïrique; il est moins pur. On y trouve nombre de leçons fort répandues au deuxième siècle; et il pourrait bien provenir, en grande partie, d'une source occidentale. La version sahidique diffère considérablement du texte traditionnel et se montre, pour le texte comme pour l'interprétation, complètement indépendante de la version bohaïrique. En somme, ces deux versions diffèrent autant l'une de l'autre que deux versions distinctes faites sur des recensions distinctes d'un même original peuvent différer quand elles sont rédigées dans des dialectes apparentés. » Ce jugement se rapporte sans doute à la version des Évangiles; mais il il est fâcheux que Lightfoot n'ait pas fait allusion à la distinction de Munter.

C. Version akhmimienne. — Les plus longs fragments que nous ayons de cette version sont ceux qui ont été publiés par M. Bouriant [*Mémoires*, I, p. 243 et suiv.]. Malheureusement nous n'avons ni le sahidique des fragments de l'Exode, ni le bohaïrique de ceux des Proverbes et ni l'un ni l'autre, pour les fragments des Maechabées. Le texte de ces fragments nous a paru tout à fait indépendant de la version bohaïrique et non moins, sinon plus fidèle que celle-ci. La langue en est d'ailleurs plus pure, moins chargée de mots et surtout de tournures et de constructions grecques. Krall [*Mitth.* II-III, p. 266 et suiv.] nous a donné un spécimen de la version des Petits Prophètes Zach. IX, 5 et XIII, 5, 7, avec les versions bohaïrique et sahidique et le texte des Codd. Sinaiticus, Vaticanus et Alexandrinus. Dans IX, 5, l'Akhmimien lit presque comme les Codd. Vatic. et Sinaitic. ἠσχύνθη ἐπὶ τῷ παραπτώματι αὐτῆς [καὶ] ἀπολεῖται (ὁ) βασιλεὺς ἐκ Γάζης, supprimant [καὶ] et ajoutant (ὁ). La bohaïrique se rapproche au contraire du Cod. Alexandrinus tout en offrant une addition qui ne peut provenir que d'une source inconnue; en voici la traduction grecque, les parenthèses marquant les additions au texte des Codd. Vatic. et Sinait., les crochets marquant les omissions : ἠσχύνθη (καὶ θαρσήσει ἐν) [ἐπὶ] τῷ παραπτώματι αὐτῆς (ἀπὸ τῆς ἐλπίδος αὐτῆς) καὶ ἀπολεῖται βασιλεὺς ἐκ Γάζης. La seconde addition appartient au Cod. Alexandrinus. — Dans XIII, 5 l'akhmimien suit les codd. Vatic. et Sinaitic. Dans la leçon δίοτι ἄνθρωπος ἐργαζόμενος τὴν γῆν ἐγὼ εἰμι, que le sahidique et le bohaïrique omettent ainsi que le Cod. Alexandrinus. — Dans XIII, 7 l'akhmimien suit exactement le Cod. Vaticanus, le bohaïrique lit τὸν ποίμενα μου, au

(1) Scrivener, II, p. 138.

singulier comme le Cod. Alexandrinus et ἄνδρας πολίτας αὐτοῦ: le Sahidique τὸν ποίμενα sans le pronom possessif et ἄνδρα πολίτην αὐτοῦ comme le Cod. Alexandrinus.

M. Crum [*Coptic manuscripts*, p. 2-5] a donné un spécimen du même genre, tiré des deux fragments Jac. IV, 12, 13 et Jud. 17-20. Dans Jac. IV, 12, 13, les trois versions coptes s'accordent parfaitement et lisent... κριτής εἷς (δε) ἐστιν ὁ νομοθέτης (καὶ κριτής)... πορευσώμεθα εἰς τήν δε τὴν πόλιν [και] ποιήσωμεν ἐνιαυτὸν ἕνα... la version bohaïrique ayant (γαρ) au lieu de (δε). — Dans Jud. 17-20 la version bohaïrique est conforme au texte de l'édition de Mill, sauf la leçon τῆς ἀσεβείας αὐτῶν au lieu de τῶν ἀσεβεῖων. La version akhmimienne s'accorde avec la version sahidique lisant comme elle... τῶν ῥημάτων τοῦ κυρίου ἡμῶν ιῦ χῦ ἃ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἔλεγον ἀπ' ἀρχῆς ὅτι ἔλεγον ὅτι ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων ἐλεύσονται ἐμπαῖκται κατὰ τὰς τῶν ἑαυτῶν ἀσεβειῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι. Ces quelques spécimens sont trop peu de chose pour nous donner une idée de la valeur critique de la version akhmimienne; ils nous apprennent néanmoins une chose essentielle, c'est que ni la version sahidique ni la bohaïrique ne sont dérivées (1) de celle qui nous a été conservée dans les fragments d'Akhmim.

D. La version fayoumienne et la prétendue version de la Moyenne Égypte, qui ont passé pendant longtemps pour n'être que des transcriptions de la version sahidique doivent aussi être considérées maintenant comme un groupe indépendant, fait sur des originaux grecs différents de ceux qui ont servi pour la version sahidique. Le texte, autant que nous avons pu le vérifier, s'accorde presque aussi souvent avec la version bohaïrique, et fréquemment il diffère des deux autres versions, que celles-ci s'accordent ou non. De plus, même dans les passages où la version fayoumienne et celle qui est censée en moyen égyptien donnent quant au sens la même leçon que les autres, il n'est pas rare qu'elles en diffèrent par le choix du mot copte ou de la tournure.

En somme, il faut considérer ces versions comme autant de témoins distincts dans un même groupe qui appartient probablement à la recension d'Hésychius. Cela suffit pour démontrer leur importance pour la critique textuelle des Septante et du grec du Nouveau Testament (2).

H. Hyvernat.

Washington.

(1) Scrivener, II, p. 126.

(2) Les versions coptes peuvent encore être de quelque utilité pour l'histoire du Canon comme l'a montré Lightfoot (Scrivener, II, pp. 123 et 137). Sous ce rapport les citations des ouvrages gnostiques ne sont pas à dédaigner. Mais cette question sortant du cadre de notre article, nous nous contenterons de renvoyer le lecteur aux ouvrages de A. Harnack (*Untersuchungen ueber das gnostische Buch P. Sophia*) et de C. Schmidt (ouvr. cité, p. 539 et suiv.).

A PROPOS

DE L'INSPIRATION DES LIVRES SAINTS

Lettre au P. Lagrange.

Je viens de lire votre bel article sur l'inspiration en réponse aux remarques si loyales et si nettes que vous avait présentées l'honorable M. Dick. On ne peut que remercier ce dernier de vous avoir fourni l'occasion de préciser, ainsi que vous venez de le faire, des points de doctrine et de méthode si importants et demeurés jusqu'ici trop obscurs. Vous montrez fort bien que la question de l'inspiration est avant tout théologique et qu'à la vouloir résoudre simplement par le procédé critique dont parlait M. Dick, ou même, surtout par ce procédé-là, il y aurait un réel danger.

On ne pouvait mieux revendiquer la légitimité et la nécessité du procédé théologique en ces sortes de questions scripturaires. Ce que vous nous dites, — et combien vous dites vrai! mon Très Révérend Père, — sur la nécessité « de faire pénétrer en exégèse les nettes et fortes conceptions de la scolastique », n'est pas fait pour nous déplaire, à nous théologiens thomistes. Il est vrai qu'on nous accuse de trop nous renfermer dans la spéculation et de ne pas assez nous préoccuper, ou même de ne pas nous préoccuper du tout, des recherches de détail qui sont si appréciées de nos jours par tous les représentants de l'exégèse. M. Dick lui-même me reproche, avec une légère pointe d'amertume, me semble-t-il, « d'avoir échafaudé, l'année dernière, toute une théorie de l'Inspiration sans paraître même me douter de vos préoccupations » (1). Je pourrais faire remarquer que, dans l'article en question, je m'occupais de l'inspiration uniquement au point de vue théologique; et, encore, je me restreignais, dans ce domaine, au seul commentaire *d'une pensée de saint Thomas*. Je ne creusais pas toute la mine; j'indiquais simplement un filon et j'essayais d'en montrer la richesse.

Or, précisément, en allant chercher ce filon, bien loin de rester étranger aux préoccupations exégétiques, je me proposais, — mon but dernier n'était pas autre, et vos articles parus depuis, mon Très Révé-

(1) *Revue biblique*, 1896, p. 489.

rend Père, m'ont prouvé que je ne m'étais pas entièrement abusé, — de préparer l'accord entre les vrais principes théologiques parfois dénaturés et les légitimes revendications de l'exégèse. Je voulais préciser, à la lumière de la saine et grande théologie, la vraie nature de l'Inspiration scripturaire, afin qu'une fois cette notion dégagée de tout commentaire compromettant, il fût tout ensemble plus sûr et plus facile aux exégètes de poursuivre leurs savantes recherches, sans être constamment en butte à de mesquines tracasseries, comme aussi, sans s'exposer, ainsi qu'ils l'avaient fait naguère, à s'attirer des remontrances venues de haut.

M. Dick avoue lui-même que « beaucoup de difficultés sont venues (du côté surtout des exégètes, j'imagine) de la crainte de paraître trop étroit dans l'interprétation du *Deus est auctor* ». Travailler à dissiper cette crainte, tout en évitant cependant de tomber dans l'excès de ceux qu'on disait être trop larges, était donc faire œuvre éminemment utile pour l'exégèse.

Mais il me semble que je faisais quelque chose d'analogue dans mon article « échafaudé sans paraître même me douter de telles préoccupations. » J'y disais :

« Pourquoi, lorsqu'il s'agit d'inspiration, — si on entend par là l'action de Dieu écrivant son Écriture, — pourquoi parler d'inspiration verbale et d'inspiration non verbale, d'inspiration de mots et d'inspiration de choses, à l'effet de soustraire dans l'Écriture quelque chose à l'action de Dieu, quelque chose à l'action de l'homme? N'est-ce pas de l'*Écriture* que Dieu est l'auteur principal? N'est-ce pas de l'*Écriture* que l'homme est l'auteur instrumental? Et l'auteur principal produit-il rien dans son effet sinon par l'action de l'instrument; l'instrument produit-il quelque chose dans l'effet, sinon sous la motion de l'agent principal? Il n'y a donc pas, dans l'Écriture, œuvre de Dieu par les hommes de son choix, il n'y pas un seul iota ou un seul accent qui ne soit de Dieu; comme aussi il n'y a pas une seule proposition qui n'ait passé par l'action propre de l'instrument humain. « Quand on attribue à la vertu divine et à une cause naturelle un même effet, nous dit saint Thomas, ce n'est pas en ce sens qu'il soit *partiellement* de Dieu et *partiellement* de l'agent naturel; mais bien parce que, *tout entier* des deux, il leur appartient à divers titres. C'est ainsi que le même effet est attribué *tout entier* à l'instrument et qu'à l'agent principal aussi il est attribué *tout entier* (1). » Donc, encore une fois, tout dans l'Écriture est de

(1) « Non sic idem effectus causæ naturali et divinæ virtuti attribuitur quasi partim a Deo partim ab agente naturali fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effec-

Dieu et tout y est de l'homme; mais de l'homme, comme de l'instrument, et de Dieu comme de l'auteur principal (1). »

Cette doctrine a paru émouvoir un autre de vos correspondants dont vous nous citiez les propres paroles dans le numéro d'avril. Il dit s'être reporté à mon article de la *Revue Thomiste* auquel le vôtre renvoyait et l'avoir relu avec attention sans pourtant être arrivé à se convaincre, du moins pleinement. Il se demande « comment, — si l'inspiration s'étend jusqu'à l'emploi des mots, jusqu'aux choix des termes, — il est possible que les écrivains sacrés aient été autre chose que de simples instruments, des plumes écrivant sous la dictée ». La comparaison du peintre et du pinceau ne le satisfait pas. Le pinceau dans la main du peintre, l'ébauchoir dans celle du statuaire lui paraissent « représenter exactement le rôle de la plume dans la main de l'écrivain ». Or, c'est là précisément ce qu'il faut soigneusement éviter; et M. Dick nous rappelle combien il importe de ne pas faire de l'écrivain sacré « un plumitif ». L'observation est très sage; et Dieu me garde d'avoir un seul instant songé à faire de l'écrivain sacré un pareil instrument.

Mais il n'en est rien. J'ai bien dit de l'écrivain sacré qu'il avait, sous la motion de Dieu auteur principal, la raison d'auteur instrumental; je n'ai point dit que l'écrivain sacré fut un pinceau ni que Dieu eut la raison de peintre. La comparaison du peintre et du pinceau n'est qu'une comparaison; elle a pour but de nous faire entrevoir ce qui se passe dans toute action instrumentale en général. Elle nous montre que sous la motion de l'agent principal, l'instrument garde sa vertu propre. Et donc, si la forme propre de l'instrument est une nature humaine, il est évident que l'action de l'instrument sera tout autre et infiniment supérieure à l'action de la plume ou du pinceau. C'est ce que je faisais remarquer dans mon article de la *Revue Thomiste* : « Que voyons-nous dans une nature humaine? y disais-je à la suite de saint Thomas. Nous y retrouvons des *membres extérieurs*, sans doute; et Dieu aura pu les manier, pour écrire son Livre, comme nous savons nous-mêmes nous servir de nos plumes. Mais il y a aussi, dans l'homme, une *imagination* plus ou moins vive; une *mémoire* qui, sans être infidèle, pourra être plus ou moins prompte, plus ou moins précise; un *cœur* dont les émotions ne seront pas toujours les mêmes; un *esprit* plus ou moins puissant; enfin, une *volonté* libre. Eh bien,

tus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus. » (D. Th. *Sum. cont. Gent.*, lib. III, c. 70 in fine.)

(1) *Revue Thomiste*, mars 1895, p. 105.

sous l'action de Dieu écrivant son Livre, tout cela sera mis en branle et tout cela opérera selon sa nature, selon sa forme propre (1). »

Nous sommes loin, me semble-t-il, du rôle de la plume entendu au sens du « plumitif »; et bien près, peut-être, de cette notion de l'inspiration à laquelle M. Dick sait gré d'« avoir établi que l'apparence humaine de l'Écriture n'est pas un fantôme »; d'après laquelle « des hommes ont tiré de leur âme, de leur cœur ce que nous lisons avec émotion ».

Les admirables avantages que M. Dick déduit si bien, et avec tant de raison, d'une telle notion de l'inspiration scripturaire, ne paraissent pas trop différents de ceux que je me permettais de signaler moi-même à la fin et à la suite de ma « théorie » si entièrement « échafaudée » en dehors « des préoccupations exégétiques ». Je disais :

« Les travaux de l'exégèse, eux aussi, ne peuvent qu'être facilités et fécondés par une telle notion de l'inspiration scripturaire. Dès là, en effet, que, sous l'action de Dieu auteur principal et universel, chaque auteur inspiré a gardé son action propre, on ne s'étonnera plus de rencontrer dans les saints Livres cette mutuelle indépendance, ces marques d'individualité parfois si accentuées, surtout dans les Évangiles, qui seraient inintelligibles, et même quelque peu inquiétantes avec une notion de l'inspiration mal comprise. On s'expliquera comment, pour avoir la pensée vraie des Écritures, il faut, avant toutes choses, revivre, en quelque manière, la vie de l'écrivain sacré, reconstituer son milieu social, bien voir quelles étaient ses préoccupations, son but, la langue dont il se servait, les usages qui étaient en vigueur de son temps » (2).

Ou je me fais étrangement illusion, ou l'accusation portée par M. Dick contre nous théologiens au nom de l'exégèse ne laissera pas que de paraître un peu sévère.

M. Dick me reproche encore d'avoir trouvé trop facilement clair qu'une telle notion de l'inspiration scripturaire aplanît toutes les difficultés. Il en a été choqué : et plusieurs de ses amis pareillement. Il s'estime heureux que vous m'en ayez fait l'observation vous-même; car ni lui ni ses amis n'auraient osé le faire. Vous me l'avez faite, en effet, mon révérend Père, cette observation; et il vous souvient que je vous ai écrit pour vous expliquer ma pensée, vous laissant entièrement libre de publier ou non ces quelques explications. Vous m'avez témoigné le désir de compléter l'exposé que vous aviez commencé,

(1) *Revue Thomiste*, mars 1895, p. 112.
(2) *Ibid.*, mars 1895, p. 99.

ajoutant qu'après je pourrais plus utilement vous présenter mes observations, si je le jugeais à propos.

Ces observations, il vous en souvient, étaient très simples. Je vous disais que le point précis sur lequel la théorie que je proposais d'après saint Thomas, me paraissait couper court à toutes les difficultés était celui du « Deus est auctor ». Je n'entendais nullement dire que désormais il n'y avait plus pour moi aucune difficulté de critique ou d'exégèse. Bien loin de là; et la conclusion par laquelle je finissais (j'en citais tout à l'heure une partie) montre au contraire l'idée que je me faisais de la tâche immense et ardue à laquelle critiques et exégètes se devaient appliquer. Seulement, avec la notion que je proposais, il n'y avait plus de difficulté, me semblait-il, à comprendre que les Livres saints, tout en portant le caractère d'une parfaite unité, à cause de leur auteur principal, ne laissaient pas, à cause des auteurs secondaires qui étaient multiples et dont chacun agissait conformément à sa nature, de présenter des divergences très marquées. J'affirmais que toutes les difficultés, soulevées sur ce point, venaient de ce que, pour attribuer *tout* à Dieu, on s'imaginait qu'il fallait exclure l'*action propre* de l'écrivain sacré dans le choix des mots ou des pensées. Et je disais carrément que c'était là une erreur. Je le dis encore : et, certainement, mon très révérend Père, vous êtes de mon avis. Il *est évident*, en effet, pour peu qu'on connaisse la théorie de saint Thomas sur la cause principale et la cause instrumentale, qu'une telle conception et les conséquences qu'on en voudrait tirer sont tout à fait fausses. Du reste, M. Dick lui-même est avec nous sur ce point.

Un autre point sur lequel l'entente serait peut-être plus difficile est celui que vous mentionnez vous-même dans votre dernier article relativement à la *possibilité* d'erreur, pour l'auteur instrumental et secondaire, sous la motion principale de Dieu. Nous n'admettons plus le doute sur la question de fait. La tradition, déjà, et le souverain Pontife dans son Encyclique *Providentissimus Deus*, ne souffrent pas qu'on s'arrête à la pensée d'une erreur quelconque dans la sainte Écriture. Mais cela répugne-t-il, en soi, au concept de l'inspiration scripturaire, même entendu au sens de saint Thomas? Vous nous citez l'hésitation du regretté M. Jaugey qui n'osait pas trop prononcer sur cette question. La question était délicate, en effet (1); et vous auriez

(1) Il ne s'agissait pas d'attribuer à Dieu une erreur. On aurait exclu toute erreur *formelle* de l'Ecriture; il n'y aurait eu que des erreurs matérielles; en ce sens que Dieu aurait pu se servir pour nous traduire sa pensée à lui, assurément véritable, d'un instrument en la forme propre duquel se serait trouvé, à cause de sa nature faillible, une erreur. Dieu donc nous

eu raison d'en être choqué, si, à la prendre en ce sens, je l'avais voulu trancher sans en soupçonner la difficulté. Mais telle n'était pas ma pensée; et je n'y entrais pas pour la raison bien simple que je l'estimais superflu après les déclarations de l'Encyclique.

Comme cependant il est bon, — c'est le propre de la scolastique, — de se raisonner, autant qu'on le peut, même les conclusions que nous acceptons par voie d'autorité, je vous dirai en toute simplicité qu'elle était, avant que parût l'Encyclique, ma conviction sur ce point, et par quelles raisons je me l'étais formée.

Je tenais pour impossible qu'il y eût, dans les divers livres qui composent l'Écriture (il ne s'agit, bien entendu, que des autographes de ces livres ou des copies et des versions qui leur seraient absolument conformes), *une seule proposition* qui, selon la vérité, pût ou dût ne pas être affirmée *au sens où l'écrivain sacré aurait entendu l'affirmer*, niée *au sens où l'écrivain sacré aurait entendu la nier.*

Et cela, parce que, en affirmant ou en niant, *l'esprit de l'écrivain sacré,* aussi bien et plus encore que ses autres facultés, agissait sous la motion, sous l'inspiration de Dieu qui s'en servait comme d'un instrument. C'était donc, en réalité, Dieu lui-même qui affirmait ou qui niait quand affirmait ou quand niait l'esprit de l'écrivain sacré. Et, par conséquent, si cet esprit de l'écrivain sacré avait dit une erreur, *entendant affirmer ou nier* une chose qui, ainsi entendue, ne pourrait pas, selon la vérité, être affirmée ou niée, il est manifeste que Dieu lui-même aurait dit une erreur; car c'est à lui comme à sa première cause que remonterait cette intention qu'aurait eue l'écrivain sacré d'affirmer une chose qui, en réalité n'aurait pas été, ou de nier telle autre chose pourtant vraie.

Dès là que Dieu a mû l'esprit de l'écrivain sacré pour lui faire produire cet acte qui était d'affirmer ou de nier, de *composer* ou de *diviser*, d'appliquer l'attribut au sujet ou de l'en éloigner (et toute proposition, en fait, se ramène à cela), *Il est responsable de cet acte; il fait sien tout le sens* qui en résulte d'une manière obvie et légitime; et ce ne sera même qu'en s'appuyant sur ce sens-là, en passant par ce sens-là, qu'il pourra se trouver, d'une manière médiate, sous les mots qui l'expriment, un sens ultérieur et spirituel.

Le tort d'une interprétation contraire serait de supposer l'esprit de l'écrivain sacré actué par lui-même, relativement à l'affirmation ou la

eût manifesté sa pensée et sa pensée fût demeurée toujours vraie; c'eût été la vérité formelle cachée dans l'Ecriture; — mais il nous l'aurait manifestée en se servant d'un instrument *erroné.* A proprement parler, Dieu n'eût pas été responsable de cette erreur, bien qu'il eût manié l'instrument qui, lui, l'aurait commise.

négation, avant qu'intervienne la motion inspiratrice de Dieu. Dans ce cas, en effet, Dieu ne serait pas responsable de cette affirmation ou de cette négation préalablement en acte dans l'esprit de l'écrivain sacré. Il ne serait responsable que de l'*usage* qu'il en ferait dans son Livre; tout comme le peintre n'est pas responsable de ce qui est dans la forme naturelle du pinceau; il est responsable seulement de l'usage qu'il en fait sur la toile. — Mais ce serait là une erreur. L'affirmation ou la négation ne sont pas choses qui adhèrent à l'esprit par mode d'*habitudes;* ce sont des *actes*. Il est vrai que de ces actes pourra résulter dans l'esprit une disposition habituelle que nous appellerons la science et qui nous *inclinera* à poser de nouveau une affirmation ou une négation conformes à la négation ou à l'affirmation précédemment produites; mais toujours le *fait de nier* ou d'*affirmer* sera un acte non moins distinct de la science ou disposition habituelle que la science elle-même est distincte de la puissance. Donc le fait de nier ou d'affirmer ne se trouvera pas *en acte, dans l'esprit*, avant que l'esprit *n'agisse*. Et, par conséquent, pour soustraire à l'influence inspiratrice de Dieu, l'affirmation ou la négation de l'écrivain sacré, il lui faudrait soustraire *l'acte même* de l'écrivain sacré; il faudrait dire que l'écrivain sacré *a agi* dans l'œuvre des Écritures sans être sous la *motion de Dieu*, ce qui serait détruire la raison même d'instrument. Donc, en admettant la théorie de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire, il était absolument impossible de supposer dans l'Écriture une erreur quelconque.

Et alors, comment expliquer les prétendues erreurs qu'on croyait découvrir dans l'Écriture; comment répondre aux savants et que dire aux objections faites par eux? La première chose à répondre, ce que l'Église n'avait cessé de répéter et que malheureusement on oubliait trop de nos jours, c'est qu'entre les *conclusions certaines* de la science et la *pensée certaine* de l'écrivain sacré, il ne pouvait pas y avoir de contradiction.

Or qui ne sait que bien des conclusions scientifiques, celles peut-être autour desquelles on fait le plus grand bruit, ne sont que de pures hypothèses? Depuis trois siècles, la science a coupé court avec la raison philosophique. Elle a fait d'admirables progrès dans l'observation des faits; mais si on passait au creuset de la raison pure bon nombre de ses *théories*, il y a lieu de se demander ce qu'il en resterait. Donc, n'allons pas tout de suite et avec une précipitation déraisonnable conclure en faveur des théories scientifiques contre ce que nous dit manifestement l'Écriture.

D'autre part, il faut bien reconnaître aussi que la véritable pensée

de l'écrivain sacré, celle qu'il a dû certainement avoir et qu'il a directement entendue, n'est pas toujours facile à saisir; d'abord, parce que l'autorité de l'Écriture, selon la belle parole de saint Augustin reproduite par saint Thomas, dépasse la capacité de tout génie humain; en second lieu, et c'est encore saint Thomas qui nous en avertit après saint Jean Chrysostome, parce que Moïse, s'adressant à un peuple grossier a, par condescendance, parlé le langage du peuple. Il aura donc pu, sans blesser en rien la vérité scientifique qu'il n'avait pas dessein ni mission de manifester, s'exprimer conformément à la vérité sensible. On doit en dire autant des autres écrivains sacrés. Enfin, et vous nous rappelez cela admirablement dans votre dernier article, mon révérend Père, nous ne devons pas oublier que souvent l'Écriture emploie un langage hyberbolique et qu'elle s'exprime par métaphores; on n'aurait donc pas la véritable pensée de l'écrivain sacré si l'on voulait prendre ses paroles à la rigueur de la lettre. Qu'on ajoute à cela l'éloignement des temps, la différence des coutumes et des genres littéraires et l'on n'aura pas de peine à comprendre que si la modestie est imposée au savant en face de l'Écriture, la prudence n'est pas moins requise de la part de l'exégète.

Toutes ces règles de prudence, vous nous les exposez d'une façon très complète et très sage dans votre dernier article. D'aucuns trouveront peut-être que vous êtes trop hardi et que vous ouvrez la porte à de dangereux abus dans l'application. Il me semble pourtant que tout danger disparaît si l'on prend vos règles, non pas d'une façon isolée, mais dans leur ensemble. Il est vrai qu'ils sont relativement rares les esprits qui se souviennent toujours de ce qui précède en lisant ce qui suit ou qui ne se prononcent qu'en possédant pleinement toutes les données du problème.

T.-M. Pègues, O. P.

Toulouse.

MÉLANGES

I

LE
NOYAU PRIMITIF DES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

C'est un problème extrêmement compliqué que celui dont nous voudrions poursuivre la solution dans ce travail. Nulle question d'exégèse n'a donné peut-être lieu à tant de recherches, à tant d'ingénieuses hypothèses, nulle aussi n'a tant agité les esprits que celle qui se rapporte à la formation des Évangiles synoptiques. Comme toujours l'Allemagne, éprise de critique, a marché à l'avant-garde, et a ouvert la voie dans cet ordre d'études. Bien des auteurs se sont occupés de la même question, et aujourd'hui, pouvons-nous dire, après tant de laborieuses investigations, le problème continue de diviser les écoles d'exégètes et, à quelques exceptions près, maintient les nombreux combattants, qui avaient pris part à la discussion, dans la situation respective qu'ils avaient choisie dès le début. Reconnaissons-le tout franchement : il semble être de la nature de ce problème, comme de celui de l'origine du Pentateuque, d'être constamment à l'ordre du jour. A vrai dire, c'est un motif pour qu'on ne le perde jamais de vue.

Pour la première fois que je collabore à la *Revue biblique,* je voudrais m'occuper de cette question capitale. Ce n'est pas, remarquez-le bien, que j'aie la prétention de la résoudre, ni même d'apporter de nouvelles pièces au débat ou d'ouvrir de nouveaux horizons. Ce rôle-là, il est désormais difficile de le remplir. J'estime cependant que c'est déjà beaucoup de mettre plus en lumière certaines idées, de critiquer certaines preuves et de prouver que les hypothèses les plus universellement reçues, celles qui ont inspiré le plus d'enthousiasme, n'ont en somme rien de satisfaisant. Nous ne cherchons donc pas à tracer un nouveau sillon ; nous nous contenterons de parcourir celui qu'a creusé la grande majorité des exégètes conservateurs et d'établir qu'on a eu tort de s'y reposer un peu trop tranquillement et de lui donner une

fixité définitive. Notre œuvre sera très modeste, mais elle pourra encore avoir son mérite.

La question que nous soulevons est de pure critique : elle n'a rien qui intéresse la dogmatique. C'est une remarque qu'il faut avoir toujours présente à l'esprit pour ne pas s'exposer à compliquer les choses et à se servir, dans la discussion, d'arguments qui ne touchent nullement à la controverse. Qu'on embrasse, sur la formation des Évangiles, telle ou telle hypothèse, que l'on dise que les auteurs de ces relations ont eu des documents écrits à leur disposition ou n'ont fait tout simplement qu'utiliser des données traditionnelles, que l'on soutienne que c'est l'Évangile de saint Matthieu, ou celui de saint Marc, ou bien celui de saint Luc qui est le premier dans l'ordre chronologique, le dogme n'est nullement atteint. Pourvu que l'on admette l'inspiration de ces écrits, c'est tout ce qu'il faut pour sauvegarder les droits absolus de la foi.

Si le problème relève uniquement de la critique, il est cependant, par ailleurs, de la plus haute importance. En somme, c'est la question critique par excellence. Quelle meilleure tentative que celle qui consiste à mettre en lumière les relations mutuelles des trois premiers Évangiles, à en suivre l'ordre de dérivation, à nous faire assister à leur éclosion? Nous avons là les documents authentiques du christianisme à sa source. Dès lors rien de plus utile et en même temps de plus naturel que de chercher à savoir comment ils se sont formés. Ce sont, pour employer l'expression de Tertullien, les *instruments* légitimes de nos croyances. Ne négligeons donc rien pour en acquérir une connaissance de plus en plus parfaite.

Exposons, au préalable, l'état de la question.

I

Tous ceux qui sont au courant des controverses exégétiques connaissent très bien ce qu'on est convenu d'appeler, à la suite des Allemands, le *problème synoptique*. La question synoptique ne regarde que nos trois premiers Évangiles et elle est née évidemment d'un simple coup d'œil jeté sur ces trois relations. Lorsqu'on examine, ne serait-ce que de la façon la plus inattentive, nos trois premiers Évangiles, on est frappé d'un double *fait littéraire*. Premièrement ces relations évangéliques ont en commun une partie assez considérable de leur *contenu :* en second lieu, la marche du récit, l'encadrement des faits, en un mot, la *disposition des matériaux* sont assez souvent identiques. Cette double

correspondance, et quant au *fond* et quant à la *forme*, devait nécessairement éveiller l'attention et porter les esprits à chercher la clef de cette énigme. On pouvait se demander si l'on était en présence d'une simple *coïncidence de hasard*, d'une *rencontre* purement *fortuite*, ou bien d'une *coïncidence motivée*, qui devait reposer sur quelque fondement et avoir une raison d'être. La coïncidence de hasard fut naturellement écartée ici comme dans tous les ordres de sciences; raisonnablement il ne restait plus de place que pour une coïncidence motivée, laquelle aurait sa raison d'être quelque part. Dès lors le domaine de la critique fut nettement délimité : tout se réduisait pour elle à trouver la *cause* et la *raison d'être* de cette frappante concordance.

Comme il arrive invariablement dans les questions qui présentent de grandes difficultés, les hypothèses se multiplièrent : elles sont tellement nombreuses, qu'on serait tenté de croire qu'on a parcouru la sphère des combinaisons possibles. Il ne nous appartient pas de rappeler ici toutes les hypothèses qu'on a faites sur ce sujet. Elles sont assez connues des lecteurs de la *Revue* (1). Mon dessein est uniquement d'examiner la valeur de l'hypothèse qui a le plus de vogue aujourd'hui au sein de l'école conservatrice.

En général, on se plaît à reprocher à cette école de manquer d'esprit critique. C'est un reproche injustifié. Il est possible qu'elle ait fait un mauvais usage des règles de la critique, ou qu'elle ait tiré, d'un principe certain, des conclusions illégitimes; mais quant au culte de la critique, elle ne l'a jamais renié (2). Cette école fut donc, elle aussi, frappée, — et comment en aurait-il été autrement? — du fait que nous signalions tout à l'heure, et essaya de l'expliquer. Nous allons voir quel fut le résultat de cette tentative.

Les exégètes conservateurs, catholiques ou protestants, ne voulurent pas des documents écrits, auxquels s'arrêtaient leurs confrères rationalistes. A la place des documents écrits, ils mirent donc une tradition orale et, du coup, ils écartèrent également toute idée de *dépendance mutuelle*. Par conséquent ce serait ce fonds de traditions orales,

(1) Voir *Revue biblique*, 1892, p. 520 (Semeria); 1894, p. 377 (Batiffol); 1895, p. 5 et 160 Lagrange); 1896, p. 5 (Lagrange). Cf. 1896, p. 281 (Lagrange).

(2) Remarquons pourtant qu'en France nous sommes bien en arrière sur ce point. Il est des choses qu'il faut avoir le courage de dire. Dans notre pays la critique des Évangiles s'en tient encore, comme à un oracle irréformable, à l'ouvrage de M. Wallon, *De la croyance due à l'Évangile*. Loin de moi la pensée de vouloir diminuer le mérite de l'ouvrage du docte académicien; mais il faut compter avec le temps. L'ouvrage de M. Wallon était excellent pour l'époque où il parut; mais aujourd'hui il n'est plus au courant. La science a marché et l'ouvrage en est resté à son ancienne rédaction. On gagnerait beaucoup à s'initier aux travaux de la critique allemande et anglaise.

qui expliquerait les parties communes aux trois premiers Évangiles. Mais ici se dressait une difficulté. Comment se fait-il que les trois synoptiques, exploitant un même fonds traditionnel, contiennent cependant tant de divergences et de particularités? Pour sortir de cette difficulté, on fut obligé d'en appeler à une autre hypothèse. Le fonds traditionnel aurait pu, à la rigueur, rendre raison des parties communes; il était impuissant à rendre raison des parties que chaque relation a en propre. C'est de cette intuition que sortit l'hypothèse de la *catéchèse apostolique*.

Après la mort du Sauveur, les Apôtres se mirent immédiatement à prêcher. Comme ils avaient fréquenté le Divin Maître durant sa vie publique, ils gardèrent fidèlement le souvenir des faits et des paroles qui les avaient vivement impressionnés. Cet ensemble de souvenirs, qui s'étaient gravés dans leur mémoire, faisait le fonds de leur prédication. En annonçant la bonne nouvelle, ils développaient donc un thème identique; le canevas de leur prédication était absolument le même. C'est justement ce thème identique qui explique les parties communes aux trois synoptiques. — D'autre part, les apôtres prêchaient à des populations diverses sous bien des rapports, sous le point de vue des mœurs, du tempérament, des idées et même du développement intellectuel; en conséquence ils sentirent le besoin d'adapter leur enseignement à l'auditoire auquel ils avaient affaire. Ils développaient le même sujet, mais ils le développaient de différentes manières; ils enseignaient le même fonds de doctrine, mais ils en diversifiaient l'exposition, la forme et le ton; c'est de là que proviennent les divergences des trois synoptiques. — En résumé, un *même fonds* de doctrine, voilà ce qui explique les parties communes; — un *mode divers* d'exposition ou l'*adaptation* à l'auditoire, voilà ce qui explique les parties propres. C'est à cela que se réduit l'hypothèse de la *catéchèse apostolique*.

II

Cette hypothèse est-elle admissible, et peut-elle expliquer le problème synoptique? Nous ne le pensons pas. Quand on envisage la chose de près, on se heurte à un ensemble de difficultés qui la rendent improbable; en même temps on constate un certain nombre de raisons, qui plaident contre elle. Nous allons exposer sommairement ces difficultés et ces raisons.

Nous reconnaissons en premier lieu que la *catéchèse apostolique* pourrait très bien expliquer les ressemblances réelles. Sous cet aspect, elle est en parfait accord avec les lois de l'esprit humain. Il est évi-

dent que lorsque plusieurs prédicateurs, comme font, par exemple, nos missionnaires d'aujourd'hui, s'en vont prêcher dans différentes régions un même symbole, un même formulaire de doctrine, la substance de leur prédication est identique. Il n'y a pas là à faire d'extraordinaires efforts de mémoire. Les idées se conservent assez facilement. — Il en est tout autrement, quand il s'agit de *ressemblances verbales*. La difficulté devient presque insurmontable. Or, entre les trois synoptiques, il n'existe pas seulement des *ressemblances réelles*, mais aussi *verbales*. Dans des ouvrages de patience on a fait minutieusement le relevé de ces deux classes de ressemblances; tout a été calculé, supputé avec une extrême diligence. Sur un total de 100 parties, saint Matthieu en a 58 de communes, saint Marc 93, et saint Luc 41. Sur les 58 de saint Matthieu 16, sur les 93 de saint Marc 16 également, sur les 41 de saint Luc 10 contiennent des ressemblances verbales (1). Or, comment la catéchèse apostolique aurait-elle pu entraîner presque l'identité des mots? Car enfin, si les apôtres prêchaient le même fonds de doctrine, ils n'avaient jamais, que je sache, rédigé un texte commun explicatif. On referait aujourd'hui la même expérience; on donnerait à un groupe de prédicateurs le même thème à développer, vous pouvez être certains qu'ils ne se rencontreraient pas même dans une seule phrase. Les coïncidences verbales sont, d'après toutes les inductions psychologiques, un argument presque décisif contre l'hypothèse de la catéchèse apostolique. On a beau vouloir fermer les yeux ou chercher une échappatoire, on n'évitera pas de semblables conséquences; pour cela il faudrait quasi un miracle de l'ordre moral, et ce miracle, il ne faut pas se hâter de l'introduire dans le débat.

Il est vrai qu'on nous dit que ces coïncidences verbales portent surtout sur les paroles et les discours du Sauveur. Le fait est exact dans sa généralité. Mais prouve-t-il davantage en faveur de la théorie que nous discutons? Nous en doutons. Croit-on que, pour retenir les paroles du Divin Maître, il eût fallu moins de mémoire? J'admets que tout ce qui sortait de cette bouche divine frappait les disciples plus vivement : mais enfin toutes ces paroles, qui forment la matière des coïncidences verbales, avaient été prononcées dans l'espace d'à peu près trois ans. Et comment, durant cet intervalle assez long, retenir de mémoire toutes les sentences du Sauveur? La difficulté ne semble guère diminuée (2).

(1) J'emprunte ces chiffres à M. Fillion, *Introd. génér. aux Évang.*, p. 37 et suiv., qu lui-même les a empruntés à Stroud, *A new greek harmony of the four Gospels* (Londres, 1853).

(2) Le P. Cornély (*Ibid.*, p. 174) observe qu'il n'y a jamais identité verbale *absolue*. — Nous

J'arrive à une autre raison. Elle est suggérée par le caractère de l'Évangile de saint Jean. Le quatrième Évangile, on l'a remarqué bien souvent, tranche complètement sur les trois premiers. Si la raison d'être des ressemblances des trois synoptiques se trouvait dans la catéchèse apostolique, ne devrions-nous pas constater le même phénomène dans le quatrième Évangile? Celui-ci, au lieu d'être *asynoptique*, ne serait-il pas dans ce cas, lui aussi, *synoptique?* Saint Jean avait été comme saint Matthieu, — je ne parle pas de saint Marc et de saint Luc, — apôtre, et apôtre bien-aimé. Lui aussi avait suivi le Divin Maître et vécu dans son intimité. Lui aussi, et peut-être plus tendrement que les autres disciples, avait recueilli les sublimes enseignements qui s'échappaient des lèvres de l'Homme-Dieu. Lui aussi enfin prêchait la même doctrine que les autres apôtres. Pourquoi donc son Évangile ne ressemble-t-il en aucune façon aux trois premiers? Les partisans de la catéchèse apostolique seraient probablement très embarrassés pour répondre à cette question : leurs réponses, s'ils essayaient d'en donner, seraient, je suppose, passablement arbitraires. Qu'on ne dise pas que saint Jean a voulu précisément raconter ce que les trois premiers avaient passé sous silence, ou qu'il s'adressait à un auditoire tout à fait différent. Une pareille réponse sort du cadre de la critique.

Au contraire, la frappante originalité du quatrième Évangile s'explique assez bien dans l'hypothèse documentaire. Si l'on admet l'existence de documents écrits, il est facile de dire pourquoi les trois premiers Évangiles se ressemblent, tandis que le quatrième est absolument différent. C'est qu'il est possible que les trois premiers narrateurs aient eu à leur disposition le même document écrit, lequel aurait fait défaut à saint Jean. La catéchèse apostolique était la même pour saint Jean et pour les autres apôtres; dans ce cas le caractère original de son Évangile reste un mystère. Les sources écrites ont pu être différentes; dans ce cas on comprend fort bien pourquoi sa relation diffère des autres.

Cela nous amène à une autre considération qui, sans avoir la force

répondons premièrement qu'on n'a jamais prétendu qu'il y ait identité absolue dans des passages d'une certaine longueur; secondement, que les différences, quand elles existent, sont presque insensibles; la plupart du temps elles ne portent que sur des particules comme καὶ, δὲ, οὖν, μὲν, etc. En examinant le passage qu'il donne (p. 173) comme exemple (saint Mat., IX, 5-6, saint Marc, II, 9-10, saint Luc, V, 23-24), je constate les différences suivantes : γὰρ (saint Mat.), manque dans saint Marc et saint Luc ; σοι de saint Luc n'est pas dans les deux autres ; περιπάτει de saint Matthieu et de saint Luc est remplacé par ὕπαγε dans saint Marc ; τότε de saint Matthieu manque dans les deux autres; une fois τῷ παραλυτικῷ ne se trouve que dans saint Marc ; σοί λέγω de saint Marc et de saint Luc manquent dans saint Matthieu ; ἐγερθεὶς de saint Matthieu devient ἔγειρε dans les deux autres. Enfin κλίνην dans saint Matthieu, κράβαττον dans saint Marc, κλινίδιον dans saint Luc.

des précédentes, n'est pourtant pas destituée de toute valeur. A vrai dire, l'hypothèse de la catéchèse apostolique ne manque pas de plausibilité, quand elle s'applique aux deux premiers Évangiles. Il est presque certain que le premier fut écrit par un apôtre, un témoin oculaire de la vie du Sauveur; le second fut écrit par saint Marc, qui n'était pas apôtre, mais qui fut le fidèle compagnon d'un apôtre, saint Pierre. Ces deux Évangiles se rattachent donc directement à deux personnages, qui avaient vécu en compagnie du Divin Maître, et qui avaient pu recueillir toutes ses instructions. — Mais le troisième a été écrit par saint Luc, qui n'avait pas été apôtre lui-même, et qui avait été le compagnon de saint Paul, qui, lui aussi, n'avait pas été témoin de la vie du Sauveur. Comment saint Paul, qui n'avait pas assisté aux entretiens du Divin Maître, aurait-il pu rapporter mot à mot à saint Luc certains de ses enseignements? Ici, le lien qui rattache aux témoins oculaires et auriculaires est brisé. On ne voit pas très bien comment la catéchèse apostolique aurait pu arriver inaltérée à saint Luc par l'intermédiaire de saint Paul, qui, non seulement n'avait pas vécu avec Jésus-Christ, mais n'avait eu avec les autres apôtres que de courtes relations. Ce que nous disons ici semble même apparaître dans les épîtres de saint Paul. Si le Grand Apôtre, pendant les courts entretiens qu'il eut avec saint Pierre et saint Jacques (1), s'était profondément assimilé la catéchèse apostolique, ne l'aurait-il pas utilisée, d'une manière plus visible, dans ses Épîtres?

Enfin on ne peut se dispenser d'en appeler au prologue du troisième Évangile. Ce prologue est tout à fait significatif. On l'a dit avec raison : le prologue de saint Luc devrait être le *criterium* et le *point de départ* de toute critique sur les écrits évangéliques. En effet, c'est de cette déclaration si claire et si précise qu'il faut partir pour entreprendre des recherches sur l'origine et le mode de formation des Évangiles. Or que dit saint Luc? Il nous dit que plusieurs, avant lui, avaient essayé d'écrire le récit de la vie de Jésus-Christ. Quant à lui, il se propose de reprendre le même travail avec plus d'ordre et de méthode. Il existait donc, au temps de saint Luc, des documents écrits. Quels étaient ces documents écrits? Il est difficile de le savoir. Il semble bien qu'il faille écarter de leur nombre l'Évangile de saint Matthieu. Le 2e ℣ du prologue parle de ceux qui avaient recueilli les enseignements, dont il s'agit, de ceux qui avaient vu de leurs propres yeux. Les narrateurs mentionnés par le ℣ 1er paraissent donc, d'après cela, avoir été de simples disciples, et non des apôtres, qui sont clai-

(1) Gal., I, 18, 19.

rement indiqués dans le ℣ 2e, comme ayant été témoins oculaires. — A-t-il du moins eu entre les mains l'Évangile de saint Marc? Je suis porté à le croire. Quoi qu'il en soit, il devait connaître en outre d'autres écrits puisqu'il parle de plusieurs : il circulait donc, à l'époque de saint Luc, un certain nombre de documents écrits sur la vie du Sauveur.

Ce prologue si suggestif aurait dû, ce semble, trancher depuis longtemps la question en faveur de l'hypothèse documentaire. On aurait dû s'apercevoir que la théorie de la catéchèse apostolique est fortement ébranlée par cette affirmation du troisième évangéliste, tandis que l'autre reste inattaquable. Malheureusement, on n'a généralement attaché à ce témoignage qu'une médiocre importance.

Nous n'en persistons pas moins à croire que l'hypothèse documentaire est, à l'heure actuelle, la seule sérieuse, parce qu'elle repose sur une inébranlable base historique. On a de la peine à concevoir comment un exégète de notre temps peut dire en parlant de l'*Urevangelium :* « Lui aussi (le système de l'*Urevangelium*) est dépourvu de toute base historique » (1). Nous laissons de côté les hypothèses plus ou moins compliquées que l'on a pu faire sur l'*Urevangelium :* mais si l'on entend la chose d'une manière générale, de laquelle se rapproche de plus en plus la critique, c'est-à-dire de l'existence de documents écrits, c'est aller trop loin que de soutenir que ce système est *dépourvu de toute base historique*. Le ℣ 1er de saint Luc est sa grande base historique.

A-t-on du moins quelques raisons de soutenir l'hypothèse de la catéchèse apostolique? On en a proposé beaucoup : elles sont plus ou moins intéressantes. Examinons les principales.

On nous dit en premier lieu que cette hypothèse est conforme à l'histoire de la diffusion du christianisme. Les apôtres s'en allaient prêcher partout la même doctrine, le même κήρυγμα.—Nous ne contestons pas le fait ; mais la question revient toujours. Il s'agit de savoir comment ce κήρυγμα commun a pu donner naissance à tant de coïncidences verbales.

On en a appelé avec insistance à saint Luc, I, 2 : Καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν, etc., et l'on affirme que la παράδοσις dont il est ici question ne peut être qu'une παράδοσις *orale* et non *écrite*. — En supposant qu'il faille entendre ce passage d'une παράδοσις orale (2), y a-t-il bien là un argument démonstratif? Nous ne nions pas qu'il n'ait circulé, dans l'âge

(1) Fillion, *ibid.*, p. 49.

(2) Le mot παράδοσις, dans le langage évangélique, s'applique aussi à une tradition écrite. Dans saint Paul (II Thess., II, 14), ce mot signifie à la fois et les traditions écrites et les traditions orales.

apostolique, des traditions orales, que saint Luc n'ait eu même, absolument parlant, des relations avec quelque témoin oculaire, mais la question est de savoir si ces éléments traditionnels peuvent expliquer les coïncidences verbales si nombreuses. Il ne faut jamais sortir de là, car c'est là que se trouve le vrai centre du problème. — D'ailleurs de quel droit affirme-t-on que la παράδοσις du prologue de saint Luc est purement orale, comme le fait le P. Cornély (1)? Mais que fait-on du ℣ 1er? N'affirme-t-il pas expressément que d'autres avaient rédigé des notices sur la vie de Jésus-Christ? Pour que saint Luc pût affirmer cela, il fallait nécessairement qu'il en eût connaissance. Dès lors comment peut-on assurer qu'il ne s'agit là que d'une tradition orale?

Nous trouvons exagérée la conclusion du même exégète (2). Le contraire semble résulter du texte même. Saint Luc nous dit que plusieurs s'étaient appliqués à retracer les choses qui venaient de s'accomplir. Pour lui, trouvant ces narrations défectueuses, il se propose de faire un récit mieux ordonné. Il a donc dû corriger les défectuosités de ses devanciers. D'autre part, il est certain que dans ces écrits tout n'était pas défectueux; assez souvent le récit devait être régulier. Pourquoi saint Luc n'aurait-il pas suivi ces documents, là où ils étaient bien ordonnés, tout en se chargeant de les rectifier là où ils ne correspondaient pas à ses propres renseignements? N'écrit-il pas précisément pour les redresser? Une correction est une amélioration, un simple perfectionnement : ce n'est pas le renversement total d'une œuvre déjà existante. On conserve les morceaux qui sont bien à leur place, et l'on corrige ceux qui semblent s'écarter de l'exactitude.

Du reste, demanderons-nous au même auteur, si saint Luc ne s'est nullement servi de ces documents, comme de sources, pour rédiger sa relation, comment a-t-il pu nous conserver les récits de l'enfance, et, dans les récits de l'enfance, les cantiques et les dialogues? Il nous rapporte les cantiques de Zacharie et de la sainte Vierge, ainsi que le petit discours adressé par sainte Élisabeth à Marie. Si l'on ne veut pas s'exposer à s'entendre dire par l'école rationaliste que ces morceaux sont des pièces apocryphes, il faut nécessairement admettre qu'il a trouvé ces cantiques et ces dialogues consignés dans quelque docu-

(1) « Nisi omnia nos fallunt proœmii verba, quatenus de fontibus explicanda sunt, solam traditionem oralem nominant. Neque enim vocabulum παραδιδόναι, etsi forte *scriptam* traditionem significare *possit*, nostro loco, in quo αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ λόγου traditionis illius auctores dicuntur et illis, qui scripserunt, opponuntur, de traditione scripta intelligere licet. » (*Introd. spec.*, p. 153, note 1.)

(2) « Modus autem, quo S. Lucas de multis illis, qui scripserunt, loquitur, omnino prohibet, quominus eorum libros Evangelistæ pro fontibus fuisse dicamus. » (*Ibid.*)

ment écrit. Croit-on par hasard qu'une tradition orale eût pu conserver le mot à mot du cantique de Zacharie et du cantique de la sainte Vierge qui sont assez longs? D'autant que le cantique de la sainte Vierge avait été récité dans un tête à tête avec sa cousine Élisabeth. Loin de contredire l'hypothèse des documents écrits, le prologue du troisième évangile ne fait que la confirmer, et nous trouvons bien plus juste la conclusion de Schanz (1).

En troisième lieu, on recourt aux écrivains ecclésiastiques. On prétend que les Pères et notamment les plus anciens sont favorables à l'hypothèse de la catéchèse apostolique, toutes les fois qu'ils ont occasion de parler de la composition des Évangiles. De là ces locutions connues de tout le monde et ces textes devenus classiques. Papias dit que c'était la règle de saint Marc de « ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et de ne rien admettre qu'il ne l'eût appris de la bouche de Pierre » ; il conclut en disant : ὅσα ἐμνημόνευσε ἀκριβῶς ἔγραφε ; — enfin il l'appelle ἑρμηνευτὴς Πέτρου (2). — Saint Paul fut l'*illuminateur* de saint Luc (3). — Sant Justin appelle les Évangiles « les Mémoires des Apôtres » (ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων). — On aurait tort d'attacher à ces expressions des Pères plus d'importance qu'elles n'ont en réalité, et d'en exagérer la portée. Si l'on insistait trop sur leur signification, on arriverait évidemment à des conclusions absurdes. Saint Marc ne serait que simple *interprète* et non *auteur ;* les évangélistes auraient écrit non les *Mémoires* de Jésus, mais les *Mémoires* des Apôtres. Ces locutions, il faut les placer dans un cadre général et se rappeler qu'elles expriment un fait assez vrai dans sa substance sans viser le moins du monde à préciser les choses le plus exactement possible. Les Pères se souvenaient que les évangélistes avaient été ou apôtres ou compagnons d'apôtres. Ils voulaient traduire l'impression qu'ils ressentaient de cette idée. De sorte que ces expressions visent plutôt le *contenu* que l'*origine* des Évangiles ; elles signifient que les évangélistes ont consigné dans leurs écrits une doctrine analogue à celle qu'enseignaient les Apôtres dans leurs prédications ; elles ne disent pas si en rédigeant leurs relations ils n'ont eu recours qu'à la tradition orale et nullement aux documents écrits. Pour me servir d'une autre expression je dirai que les paroles des Pères expriment plutôt un ordre *logique* qu'un ordre *génésiaque*. La substance de leurs compositions se compose, au point de vue logique,

(1) « Der Prolog des Lukasevang. beweist dass zu jener Zeit eine Evangelienliteratur existirte und dem Lukas bekannt war. Bei ihm kann man also von einer Benützung unmöglich abstrahiren. » (*Theol. Quartalschr.*, 1885, p. 220.)

(2) Eus., *H. E.*, III, 39.

(3) Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 1.

des mêmes idées que celles qu'annonçaient les apôtres. Mais de quelle façon ont procédé les évangélistes dans leurs compositions, quels sont les moyens dont ils se sont servis ? Ce ne sont pas les expressions des Pères qui nous l'apprendront.

Enfin on nous garantit que cette hypothèse est celle qui explique le mieux les deux données du problème : les *divergences* et les *coïncidences*. « Puisant tous à une même source, ils se ressemblent : mais la source étant orale, moins précise qu'un écrit, plus d'une fois ils peuvent varier (1). » — Non, elle n'explique pas le mieux le problème. Comme nous l'avons dit, les coïncidences sont trop nombreuses et trop saillantes pour qu'on puisse y voir un simple effet de mémoire. La mémoire ne fait pas ordinairement de pareils prodiges (2).

Il faut donc chercher au problème une autre solution. On a déjà deviné notre pensée. Nous voulons faire allusion aux documents écrits.

Paris. (*A suivre.*) V. Ermoni.

II

NOTES DE GÉOGRAPHIE BIBLIQUE

DALMANUTHA, MAGADAN, MAGETH. — DOCH

I. — DALMANUTHA, MAGADAN, MAGETH.

Après la seconde multiplication des pains (3) Notre-Seigneur « entra dans la barque et vint dans la région de Dalmanutha (Δαλμανουθά) » (4), où il eut une dispute avec des Pharisiens, qui lui demandèrent un signe du ciel (5).

(1) Le Camus, *Vie de N.-S. J.-C.* (2e édit.), I, 39.

(2) N'oublions pas que Notre-Seigneur et les apôtres parlaient *araméen*. D'autre part les Évangiles, si l'on fait exception du premier sur lequel plane un certain doute, ont été composés en *grec*. De là nouvelle difficulté. S'il est en effet très difficile que plusieurs rédacteurs s'accordent quant aux mots, quand ils exposent une doctrine dans la langue même où elle a été enseignée, il est on ne peut plus invraisemblable qu'ils s'accordent quand ils rapportent cette même doctrine dans une autre langue. Outre l'effort de mémoire, il y a ici à tenir compte des difficultés inhérentes à toute traduction.

(3) Mt. XV, 32-38 ; Mr. VIII, 1-9.

(4) Mr. VIII, 10.

(5) Mt. XVI, 1-4 ; Mr. VIII, 11 suiv.

Ce texte de saint Marc est le seul où Dalmanutha soit mentionné, et sur le site de la localité il ne dit que très peu de chose. Elle se trouvait dans les environs du lac de Tibériade, mais voilà tout. On pourrait ajouter, il est vrai, qu'elle devait être à quelque distance de l'endroit de la multiplication des pains, — mais où était celui-ci? Une « tradition » très suspecte a localisé le miracle au N. O. du lac, près d'*Et-Ṭābiga*, et plus tard aux *Ḥidjāret en-Naṣāra* (*pierres des chrétiens*), sur le chemin de Tibériade à Nazareth; récemment Neumann (1) a pensé aux montagnes arides de Safed, au nord du lac. Néanmoins, tout bien pesé, la mention de la Décapole chez saint Marc (2) nous incline à opter pour l'orient du lac, mais rien ne nous permet de préciser davantage.

Le texte parallèle de saint Matthieu (3) donne pour Dalmanutha une indication précieuse, en remplaçant « la contrée de Dalmanutha » par celle « de Magadan », — nom qui s'est glissé aussi dans quelques manuscrits grecs et deux versions de saint Marc (l'ancienne version latine, et la version syriaque du Sinaï). Malheureusement la leçon de saint Matthieu est plus ou moins douteuse : bon nombre de manuscrits onciaux et plusieurs versions (4) lisent *Magdal, Magdala* ou *Magdalan*. Et quoique les critiques s'accordent à préférer la leçon *Magadan*, les exégètes sont plutôt d'accord avec le correcteur ancien, en ce sens que tout en lisant *Magadan* ils voient dans ce nom une forme plus ou moins corrompue de *Magdala*, aujourd'hui *El-Medjdel*, au nord de Tibériade, à l'entrée méridionale de la plaine de Génésareth ou du *Guweir* actuel. Aussi a-t-on fait l'impossible pour retrouver dans ces environs quelques traces de Dalmanutha.

Nous pouvons omettre l'hypothèse de Lightfoot (5), qui confond Dalmanutha avec un *Ṣalmōn* talmudique, dont le site, il est vrai, nous est inconnu (6), mais qu'il rejette lui-même avec Magdala à l'orient du lac de Tibériade.

Le rabbin Schwarz (7) affirme gravement que Magdala lui-même portait le nom de « Talmanuta », — mais comme argument il n'allègue qu'un « document » juif, trouvé à Jérusalem, et ce document, au lieu

(1) Qurn Dscheradi, Studien zu Matth. VIII, 28; Marc. V, 1; Luc. VIII, 26, 27, — p. 37.

(2) VII, 31.

(3) XV, 39.

(4) Copt., arm., syr., sin., pesch., éthiop., auxquelles il faut ajouter des manuscrits minuscules et deux versions (copt. et goth.) de saint Marc.

(5) Decas Chorographica in Marcum, c. V, § 2. (Ugolini, *Thes. Antiquit. sacr.*, t. V, p. 1054.)

(6) Voir Neubauer, *la Géographie du Talmud*, p. 275.

(7) Voir Sepp, *Jerusalem und das heilige Land*, t. II, p. 166.

de « Talmanuta », donnait réellement le nom de *Telīmān* (1), — identique peut-être au *Felīmōn* du Talmud de Jérusalem (2), mais du reste parfaitement inconnu.

Sepp (3) a commencé par vouloir retrouver Dalmanutha dans le *Qal'at Ibn Ma'an* (*château du fils de Ma'an*), grandes cavernes dans les montagnes à l'ouest de Medjdel. Il fit dériver *Dalmanutha* soit d'un *Tell Mā'ōn* hébreu (= colline de la demeure), qu'il traduisait à tort par « *ruine du château de Maon*, Burgruine Maon » ! — soit de *di-le-Me'ontha, appartenant à Ma'ontha*, la dernière forme étant un « pluriel araméen », qui semble inventé pour la circonstance. Et pour baser son argument il ne restait que deux consonnes, communes au nom géographique biblique et au nom d'homme qui entre dans le nom géographique moderne. — Tout cela n'a rien de sérieux, — et moins sérieuse encore est la comparaison qu'il en fait avec le *Salmana* (hébreu : *Schalman*) d'Osée, x, 14, qui semble être un nom d'homme. C'est à tort aussi qu'il identifiait le *Qal'at Ibn Ma'an* avec le Βηθμαούς de Josèphe (1), et le *Mā'ōn* ou *Beth-Mā'ōn* du Talmud (4), qui n'était qu'à quatre stades (à l'ouest) de Tibériade, et qui porte encore le nom de *Tell Ma'ūn*.

Récemment le même savant (5), sans dire mot de son opinion antérieure, a transporté Dalmanutha au bord du lac, à l'endroit appelé aujourd'hui *'Ain el-Fūliyeh*, à environ trois quarts d'heure au nord de Tibériade. On pourrait écrire un petit livre pour analyser et réduire à leur juste valeur ces quatre pages, qui, tout comme le reste de l'ouvrage, témoignent d'une érudition très variée, mais aussi d'une légèreté souvent pitoyable dans le raisonnement. Il commence par corriger arbitrairement Δαλμανουθά en Δαλμαοῦντα, ce qui serait un accusatif de Δαλμαοῦς ; malheureusement la construction exige un génitif : εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά. Il prétend ensuite que *Dal* signifie *tente* (je dirais plutôt : porte), et que *Maus* comme *Emmaus* et *Ammaus* désigne une source chaude. De fait pour *Emmaus* on a souvent allégué une conjecture de Josèphe (6), — mais un *Maus*, s'il a existé, ne saurait être que le *Mā'ōn*

(1) Dem. II, 22 c. (chez Levy, *Chald. und neuh. Wörterbuch*, t. II, p. 161 *b*).

(2) *Ouvrage cité*, t. II, p. 165-167.

(3) Vita, 12.

(4) Jer. Erubin, V, 22 *b*. Voir aussi Neubauer, *ouvrage cité*, p. 218.

(5) *Kritische Beiträge zum Leben Jesu und zur neutest. Topographie Palästinas*, p. 31-35. Comp. p. 142.

(6) Je l'ai fait moi-même dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XI, p. 215 ; on lisait dans les diverses éditions de Josèphe (*De Bello*, 4, 13) : Ἀμμαοῦς θερμὰ λέγοιτ' ἄν... mais l'édition critique de Niese lit Ἀμμαθούς. Comp. Guthe dans la même *Zeitschrift*, t. XIII, p. 284 suiv. ; et la *Revue biblique*, 1894, p. 648.

hébreu (= demeure, habitation). Aussi l'auteur maintient toujours l'identité de son « Dalmaus » avec le Beth-Mā'ōn à quatre stades de Tibériade. Seulement ces quatre stades ne valent pas un kilomètre, et Sepp est obligé de les évaluer à quarante minutes (1)! Il veut du reste se référer à un texte talmudique (2), où le tombeau de R. 'Aqiba serait placé entre Tibériade et Beth-Mā'ōn, — et ce tombeau se voit encore à l'*ouest* de Tibériade dans la direction de Tell Ma'ūn. En somme, la première hypothèse de Sepp reposait sur l'identité de deux consonnes dans « Dal*man*utha » et « Qal'at Ibn *Ma'an* » : ici, à *'Ain el-Fūlīyeh* nous ne trouvons pas même cette ombre d'argument.

Ce n'est guère avec plus de succès que Furrer (3) a cherché Dalmanutha dans la partie septentrionale de la plaine de Génésareth, où nous trouvons la *Khirbet Minyeh*, identifiée par les uns avec Bethsaïda de Galilée, par les autres avec Capharnaüm. Le nom *Dalmanutha* aurait été abrégé en *Manūtā* ou *Menōtō* et arabisé ensuite en *Minyeh*. Chez des auteurs chrétiens du moyen âge on le retouverait sous la forme de *Mensa*. — Malheureusement cette *Mensa* n'est pas un nom géographique, mais désigne une pierre qui était conservée dans une église, probablement à *Et-Ṭābiga*, et qui aurait servi de *table* (= *mensa*; d'autres disent : *tabula*) à Notre-Seigneur, d'après quelques-uns, à l'occasion d'une des deux multiplications des pains, qu'on avait localisée ici. Encore *Minyeh*, ou plutôt selon la prononciation ancienne *Munyeh*, ne saurait s'expliquer d'après les lois phonétiques comme dérivé de l'araméen *Manūtā* ou *Menōtō*. C'est plutôt un mot arabe, signifiant une *maison de campagne*, une *ferme*, un *hameau*, et très répandu dans tous les pays de langue arabe, quoique dérivant (par le copte) du grec μονή, *habitation*. La *Minyeh* qui nous occupe ici est appelée par Qazwīnī *Munyet Hischām*, *la maison de campagne de Hischām*, probablement d'après le Khalife ommayade de ce nom (723-742 après J.-C.), qui bâtit plusieurs maisons de campagne (4).

Ajoutons que Furrer ne rend aucune raison de la disparition de la syllabe *Dal*, disparition qui est simplement inadmissible, si les deux consonnes font partie de la racine du mot et ne forment pas un substantif à part, à l'état construit, comme *Beth*, *Ḥaṣar*, etc. Quand il s'agit de consonnes radicales, il n'y a dans les noms palestiniens que les con-

(1) P. 34. — Le *Tell Ma'ūn* est à environ deux kilomètres et demi de la ville *actuelle*, mais la ville d'Hérode, dont en 1888 j'ai encore pu tracer l'enceinte occidentale, s'étendait considérablement plus loin vers l'ouest.

(2) Jer. Erubin, f. 14, 2 (*sic*).

(3) *Die Ortschaften am See Genezareth* (*Zeitschr. des d. Pat.-Ver.*, t. II, p. 58-63).

(4) Voir Gildemeister, *Der Name Chan Minje* (*Zeitschrift* citée, t. IV, p. 194-199).

sonnes faibles, le *aleph* et le *yod* qui aient parfois disparu au commencement des mots, le *yod* d'ailleurs après s'être changé en *aleph*, comme dans *Jericho* = *Irīḥā* = *Rīḥā; Jizre'el* = *Izre'īn* = *Zer'īn* (1).

Après ces efforts infructueux de savants distingués, on nous permettra de proposer une autre hypothèse, qui nous semble mieux cadrer avec les données du problème. A une distance d'à peu près 7 kilomètres de la pointe méridionale du lac, sur la rive gauche du Jourdain, nous trouvons une localité, maintenant, ce semble, inhabitée, portant le nom d'*Ed-Delhamīyeh* (2) ou peut-être *Ed-Delḥamīyeh* (3), et donnant son nom à un gué voisin, *Makhādet ed-Delhamīyeh*. Elle se trouve près du point où, sur la rive droite, le ruisseau du *Wādī Walhān* se jette dans le Jourdain. Plus loin vers le midi, au delà du *Wādī el Eqseir* (*Vallée du petit fort*), à environ 7 kilomètres d'*Ed-Delhamīyeh*, et à 2 ou 3 kilomètres du Jourdain se trouve *Mā'ad*, avec le sanctuaire musulman d'un *Scheikh Mā'ad*. Tout près, à la *Khirbet es-Sākhineh*, Schumacher (4) a trouvé des restes de sépultures *juives*, des grottes avec *kokim* ou tombeaux en forme de four.

Le nom de *Mā'ad* se rattache sans grande difficulté à la forme grecque Μαγαδάν. D'abord le γ correspond souvent à un *'ayin* hébreu (5). La finale αν peut représenter un *ōn* hébreu, qui a pu disparaître comme il a disparu dans Beht-Ḥōrōn = *Beit 'Ūr* (6). Peut-être avons-nous affaire tout simplement au mot hébreu *Ma'ădan* ou *ma'ădān* (*délices, endroit délicieux*). Si le *'ayin* de cette racine avait, chez les Hébreux, la prononciation dure qu'il a retenue en arabe (*gadana* avec *gain*), le γ grec serait parfaitement clair. Seulement le *nun* final étant radical dans ce cas, on conçoit moins facilement comment il ait pu disparaître.

Quant à la transition de *Dalmanutha* en *Ed-Delhemīyeh*, il n'y a rien de très certain à dire, puisque la dérivation et même la forme primitive sémitique du mot ne sont pas claires. Toujours est-il que les deux noms présentent les trois consonnes fixes dans le même ordre et suivis d'une terminaison dissyllabique, dont la première appartient à certains noms féminins araméens, la seconde à certains adjectifs féminins arabes. Le *h* arabe peut être original, puisque cette consonne disparaît fréquemment dans la transcription grecque; si le mot est composé,

(1) Voir Kampffmeyer, *Alte Namen im heutigen Palästina*..... (*Zeitschrift* citée, t. XV, p. 108 suiv.)

(2) Survey of Western Palestine, *Name Lists*, p. 160.

(3) *Ibid.*, p. 164.

(4) Pella, p. 73, 75.

(5) Voir Kampffmeyer, *l. c.*, t. XV, p. 72.

(6) Voir Kampffmeyer, *l. c.*, t. XV, p. 99, 110, 114, 116; t. XVI, p. 3, 23.

le *h* peut représenter l'article hébreu (1). D'un autre côté, il pourrait être l'effet d'une étymologie populaire, rattachant le nom ancien à l'arabe *delham*, « loup », ou le conformant à l'autre *Ed-Delhamīyeh*, près du *Wādī* homonyme, dans le Djaulan occidental, au sud-est d'*El-Quneitra* (2).

Cependant, en avouant notre impuissance à élucider ces points obscurs nous tenons l'hypothèse proposée pour assez probable. Les deux localités dont les noms modernes ressemblent suffisamment à *Dalmanutha* et *Magadan*, étant à peu de distance l'une de l'autre, et toutes les deux assez rapprochées du lac, nous sommes portés à croire que *la contrée* de Dalmanutha ou de Magadan mentionnée dans les Évangiles (« *partes* Dalmanutha, *fines* Magadan ») était la partie septentrionale du *Gōr*, au delà du Jourdain. Pour ce pays, nous ne connaissons d'autre nom ancien, tandis que les environs de Magdala étaient connus, et connus de nos deux Évangélistes eux-mêmes (3), sous le nom de pays de Génésareth.

Eusèbe (4), au quatrième siècle, nous parle d'un district du nom de Μαγεδανή, *Magedena*. Il est vrai qu'il le place près de *Gerasa*, περὶ τὴν Γερασάν, mais ce pays est beaucoup trop loin du lac de Tibériade pour qu'on y cherche le Magadan de l'Évangile. Si, au lieu de Γερασάν, on pouvait lire Γαδαρά, nom de la ville qui dominait la partie du *Gōr* dont nous venons de parler, tout s'expliquerait. C'est ainsi, que les Γαδαρηνοί de saint Matthieu, VIII, 28, sont, dans plusieurs sources critiques, devenus des Γερασηνοί.

Quant à notre *Mā'ad-Magadan*, on pourrait être tenté d'y voir aussi la ville transjordanienne Mageth (Μαγέθ), mentionnée dans le premier livre des Machabées (5) avec Alima et Casbon, villes du Djaulan occidental. Nous préférons néanmoins chercher ce site biblique dans la *Khirbet el-Mukātiyeh*, située dans la plaine *Sufeidjeh*, à l'ouest de la jonction du *Rouqqād* avec le *Yarmouk* (6).

Notons encore que dans des documents égyptiens d'une haute antiquité on rencontre trois noms semblables de villes palestiniennes, *Makeda*, *Maketa*, *Maketi*. Le *mohar* égyptien, dans son célèbre voyage

(1) *Dal ham-menāt* pourrait être *la porte de la portion* (de l'héritage).

(2) Voir Schumacher, *Beschreibung des Dschōlān* (*Zeitschrift* citée, t. IX, p. 277). Une autre localité du même nom se trouve au nord de *Ṣaida* (Sidon), sur la rive gauche du *Nahr Dāmūr* inférieur.

(3) Mt. XIV, 34; Mr. VI, 53.

(4) *Onomasticon*, sous Μαγαδάν

(5) V, 26, 36.

(6) Comp. Furrer (*Zeitschrift citée*, t. XII, p. 151).

de Syrie, demande : « Comment passe-t-on les gués du Jourdain? Fais-moi connaître le passage pour entrer à *Maketi* (1). » Comme le voyageur vient du nord, ce passage pourrait être le gué du *Wādī el-Eqseir* pour entrer à Mā'ad, ou un gué du Jourdain, conduisant dans la même direction, si l'un ou l'autre méritait une mention spéciale. Mais ceci étant très douteux, il nous paraît plus probable qu'il s'agit de la raide montée, appelée aujourd'hui *'Aqabet Fīq*, conduisant de la vallée du Jourdain sur le plateau du Djaulan, vers *El-Mukātiyeh*.

Nous penchons de même à reconnaître *Mageth-Mukātiyeh* dans la ville de *Maketa*, figurant dans une inscription de Thothmès III, parmi les conquêtes de ce monarque, à côté d'*Astaratu* (2), tout comme le Mageth du premier livre des Machabées (3) est nommé avec Carnaïm (-Astaroth).

Un autre *Maketa*, mentionné dans une inscription du même roi à Karnak, était apparemment à l'ouest du Jourdain et identique au Megiddo de la Bible (4), tandis que le *Makida* d'une des lettres de *Tell el-Amarna* (5) est la Macéda de Josué x, 10, 17, dans la partie méridionale de la Palestine.

II. — DOCH.

Le nom *Doch* (Δώχ), qui ne se lit qu'une seule fois dans la Sainte Écriture, désigne un petit fort (munitiuncula, ὀχυρωμάτιον), bâti par Ptolémée, fils d'Abob et gendre du grand prêtre Simon le Machabée. Cet homme, — lisons-nous au chapitre XVI du premier livre des Machabées, — étant constitué, par son beau-père Simon, gouverneur du district de Jéricho, « son cœur s'enorgueillit, et il voulut s'emparer de (tout) le pays; et il méditait une trahison contre Simon et contre ses fils pour les perdre ». Simon étant venu à Jéricho avec ses deux fils Mathathias et Judas, « le fils d'Abob les accueillit avec perfidie dans un petit fort appelé Doch, qu'il avait fait bâtir, et il leur prépara un grand festin... Et quand Simon fut enivré, ainsi que ses fils, Ptolémée se leva avec les siens... et ils le tuèrent, ainsi que ses deux fils, et quelques-uns de ses serviteurs « (v. 13-16). C'est ainsi que périt le dernier survivant des grands Machabées, fils de Mathathias, au mois de *Schebât* de l'an 177 de l'ère séleucienne (v. 14) = février 135 avant Jésus-Christ.

(1) Voir Survey of Western Palestine, *Special Papers*, p. 170; *Memoirs* II, p. 96.
(2) *Ibid.*, *Special Papers*, p. 185.
(3) V, 26.
(4) Voir Survey, *Special Papers*, p. 179; *Memoirs*, t. II, p. 94 suiv.
(5) Voir Halévy, *la Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV* (*Journal Asiatique*, 1892, p. 274 suiv.).

C'est encore dans le même fort que peu de temps après, Ptolémée fut assiégé par un troisième fils de Simon, Jean Hyrcan. Celui-ci néanmoins se vit bientôt forcé de lever le siège, parce que sa mère était tombée aux mains de Ptolémée, qui la fit flageller sur les murs et menaça de l'en précipiter, toutes les fois qu'Hyrcan se préparait à donner l'assaut. Malheureusement la piété filiale du fils ne sauva pas la vie à la mère : quand Hyrcan se fut retiré, Ptolémée la fit tuer et se réfugia au delà du Jourdain, chez Zénon Corylas, tyran de Philadelphie (*'Ammān*). Ces détails nous sont donnés par Josèphe (1), qui écrit le nom du fort Δαγών.

Des savants du moyen âge ont cherché le petit fort de Ptolémée à quelques lieues au nord de Jéricho. Brocard (2) met son « Castrum Dooch » à une lieue de Phasellum (Phasaëlis, *Khirbet Fasāil*). Cette opinion reparaît sur les cartes de l'époque. Celle de Marino Sanuto, publiée par Tobler (3) a un *Dotum* au nord-est de Phasaëlis. Une autre carte de l'an 1300 environ, conservée à Florence et reproduite par Röhricht (4), montre au même endroit une localité qu'elle appelle *Dothaim*, mais avec cette légende : *Hic captus fuit Simon Machabeus*, qui évidemment n'a rapport qu'à Doch.

D'après Conder (5) ces auteurs désigneraient le *Qurn Ṣarṭabeh*, haute montagne au nord de Phasaëlis. Nous préférons y voir le village de *Domeh*, à 8 kilomètres O. N. O. du même endroit (6), où Guérin (7) trouva entre autres vestiges de l'antiquité les restes de deux tours de défense. Quoi qu'il en soit, le texte sacré ne nous permet pas de remonter si loin vers le nord; il met Doch plutôt dans le voisinage immédiat de Jéricho : *Simon..... descendit à Jéricho..... Et le fils d'Abob les accueillit... dans un petit fort, appelé Doch.*

Les savants modernes ont reconnu avec raison le nom biblique dans celui du *'Ain ed-Dûk*, source située à 6 kilomètres au N. O. de Jéricho, au pied nord du *Djeb Qarantel* (*Montagne de la Quarantaine*), près de la voie romaine qui conduisait de Jéricho vers la Samarie (8). Mais sur le site exact du fort on n'est pas tout à fait d'accord.

(1) *Antiqu.* 13, 8, 1; *de Bello* 1, 2, 3 suiv.
(2) *Descriptio Terræ Sanctæ*, ch. VII (dans Ugolini, *Thes. Antiq. Sacr.*, t. VI, p. MXLII).
(3) *Descriptiones Terræ Sanctæ* (Leipzig, 1874).
(4) *Zeitschrift des deutschen Palastina-Vereins*, t. XIV, pl. I.
(5) *Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. II, p. 387, t. III, p. 173.
(6) Comp. Séjourné, *Revue bibl.*, 1895, p. 613.
(7) *Descr. de la Pal. — Samarie*, t. II, p. 14.
(8) Voir entre autres Séjourné, *loc. cit.*, p. 611.

Guérin (1) décrit des ruines, « connues sous le nom de Kharbet Nasbah. Elles s'étendent entre l'Oued 'Ain ed-Douk à droite et l'Oued en-Noua'imeh à gauche, et consistent seulement en de menus matériaux, amoncelés ou dispersés sur un assez vaste espace, au milieu d'un fourré de *seder* et de *zakkoum* et d'autres arbres ou arbustes épineux. » A peu de distance, près de l'ancien pont-aqueduc qui traverse le Wādī en-Nawā'imeh, il trouva un tell artificiel, où il ramassa « de nombreux petits cubes de mosaïque indiquant qu'il avait jadis servi d'assiette à quelque construction importante, aujourd'hui rasée ». Il ajoute : « Le Kharbet Nasbah, ainsi que le tell que je viens de signaler, me paraissent répondre..... à l'emplacement du château de Doch. »

Conder (2) ne mentionne pas le nom de la *Khirbet Nasbeh,* mais il trouve « la position la plus probable du fort dans la *Khirbet 'Abū Laḥm,* située près de la source », ou plutôt sur une colline voisine, dominant le petit sanctuaire musulman, *Maqām Imām 'Ali,* où il trouva les traces d'un mur, d'un fossé et d'une petite tour. C'est « une position forte, dit-il, dominant les vallées d'alentour ». Clermont-Ganneau (3), et peut-être Conder lui-même (4), semble indiquer le même point, « d'une grande importance stratégique », sous le nom de *Muedhdhen Eblāl,* dû à une légende musulmane (5). Le savant français croit aussi qu'on « pourrait peut-être y placer la forteresse de *Dūk* ».

Ailleurs toutefois Conder avance une autre opinion, qu'il appelle aussi « probable » (6). Il s'agit des restes d'une petite forteresse sur le sommet du *Djebel Qaran el,* qui s'élève à 450 ou 500 mètres au-dessus de la plaine de Jéricho, et à 114 mètres au-dessus de la Méditerranée. Ces ruines portent maintenant le nom de *Ṭāḥūnet el-Hawā, moulin à vent.* Le fort était protégé au nord et au midi par des vallées à pente raide, à l'orient par un précipice immense. A l'occident, un fossé en forme de croissant, mesurant de 7 à 8 mètres de large a été taillé dans le roc pour séparer le fort du reste de la colline. Les fondations ne sont guère visibles, mais la construction paraît avoir occupé un rectangle d'environ 100 mètres de long et 40 mètres de large. On y trouve aussi les restes d'une chapelle avec abside. Conder n'a guère de doute que ces constructions ne datent

(1) *Descr. de la Pal.*, t. II, p. 218.
(2) *Loc. cit.*, t. III, p. 173, 209.
(3) *Archæological Researches in Palestine*, t. II, p. 21.
(4) *Loc. cit.*, p. 231.
(5) Voir Clermont-Ganneau, p. 23-27.
(6) *Loc. cit.*, p. 205.

BIBLIOTHEEK
PRIESTERS VAN HET H. HART
NIJMEGEN

du moyen âge, mais évidemment ceci n'exclut pas une occupation antérieure.

Cette dernière opinion nous semble recevoir une confirmation éclatante par le fait qu'un ancien manuscrit arabe, cité par Clermont-Ganneau (1), donne expressément le nom de *Djebel ed-Dūq* (2) à la montagne de la Quarantaine. Ce renseignement précieux est confirmé à son tour par plusieurs passages des vies de divers saints moines, qui ont habité les laures du désert de Juda ou les couvents de la plaine de Jéricho. Les flancs du *Djebel Qarantel* sont percés de nombreuses cavernes, dont quelques-unes de nos jours encore par leurs inscriptions en couleur et leurs fresques religieuses gardent le souvenir des pieux anachorètes. On n'a qu'à faire une promenade le long du pied de la montagne, pour « constater sur le flanc escarpé... les vestiges d'une vaste laure » (3).

Or, au huitième siècle saint Étienne le Thaumaturge, ainsi qu'on peut le voir dans sa vie écrite par son disciple Léonce (4), habita quelque temps « les cavernes de Douka (τοῦ Δουκᾶ) », et s'y rendit de nouveau quelques années plus tard avec d'autres anachorètes de diverses laures, parmi lesquels se trouvait l'hagiographe lui-même, pour y passer quarante jours de jeûne en l'honneur de saint Sabas (5). Dans ce dernier passage le récit montre à l'évidence que les grottes se trouvaient sur les flancs d'une haute montagne. Ce n'est qu'après la fin du carême que saint Étienne monta jusqu'au sommet, pour y avoir un entretien spirituel avec un autre anachorète célèbre, qui y demeurait.

Il est très probable aussi, pour ne pas dire certain, qu'il fautre connaître la Quarantaine dans la montagne de *Luca*, mentionnée par Palladius dans l'*Historia Lausiaca*, ch. CVI (6), et, en grec, dans les Actes de saint Elpide (7). Il n'y aura là qu'une faute de copiste, lisant Λουκᾶ pour Δουκᾶ. D'après ces auteurs, c'est donc dans ces mêmes grottes que vivait au quatrième siècle le saint abbé Elpide, avec saint

(1) *Loc. cit.*, p. 21. L'auteur ne dit pas où se trouve ce manuscrit.

(2) Cette forme plus ancienne, écrite avec *qof*, fait douter de l'exactitude des auteurs modernes (Guérin, Socin, Palmer), qui d'un commun accord écrivent *'Aïn ed-Dûk* avec *kaf*. Aussi le nom primitif araméen (ou hébreu?) nous paraît plutôt avoir été *dūqā*, conservé en syriaque avec le sens de *specula*, *scopus*, *lieu de garde*, que *dūk* ou *dūkā*, dont la signification (*lieu, endroit*) est beaucoup moins caractéristique.

(3) Séjourné, *loc. cit.*, p. 611.

(4) *Acta Sanctorum* (édition de Palmé, Paris-Rome, 1867), Julii, t. III, p 540.

(5) Page 559.

(6) Migne, *Patr. lat.*, t. LXXIII, col. 1193.

(7) *Acta Sanctorum* (même édition), septembre, t. I, p. 385.

Enèse, saint Eustace, l'abbé Sisinnius, et bon nombre d'autres disciples. Alors déjà ces solitaires avaient une église sur le sommet de la montagne, au-dessus du précipice, « in margine montis ».

Cette laure doit son origine à saint Chariton, qui le premier s'y était réfugié en quittant sa première laure de Phara, située plus loin vers l'ouest. L'auteur anonyme, qui écrivit deux ou trois siècles plus tard la vie de saint Chariton (1), nous rapporte ce fait, en ajoutant que depuis, sous la conduite de saint Elpide, disciple de saint Chariton, il s'y établit une nombreuse communauté d'anachorètes. Et sans donner le nom de la montagne, il paraît le connaître, et même en expliquer l'origine, d'après une étymologie populaire ou, si l'on veut, monacale, qui avait cours de son temps. Il dit, en effet, que saint Elpide lui-même « avait reçu le nom de Δούξ (*dux*, chef d'armée), parce qu'il avait pris le commandement de la laure comme un δούξ, en la défendant des attaques des Juifs d'une localité voisine, appelée Νοερόν (2). » De fait, la laure paraît avoir porté aussi le nom de *Saint-Elpide*. D'après le *Pré Spirituel*, ch. CLIV (3), un abbé Nicolas avait sa cellule « dans le torrent de Bethasimus, entre *Saint-Elpide* et le couvent des Pèlerins ». Et comme elle s'appelait aussi « la laure τοῦ Δουκᾶ (τοῦ Δουκός?) » les bons moines ont fini par y voir le δούξ saint Elpide.

On sait qu'une partie de ces grottes a été décrite par Conder (4) et d'autres, et que de nos jours des religieux grecs non-unis se sont établis de nouveau dans une partie de l'ancienne laure. Tout le monde connaît aussi la tradition, qui, au moins depuis les Croisades, a localisé sur cette montagne l'endroit du désert où Notre-Seigneur jeûna pendant quarante jours, et celui où il fut tenté ensuite par le démon : le premier dans une chapelle souterraine à mi-côte, le second dans la chapelle du sommet que nous avons signalée plus haut (5). Aussi le nom italien *Quarantana* (*Qarantel*) a-t-il supplanté celui de *Dûq* chez

(1) *Acta Sanctorum*, 28 sept., t. VII, p. 578.

(2) Clermont-Ganneau (*l. c.*, p. 21), cite ce passage en l'expliquant de la même manière. Sa conjecture était d'autant plus ingénieuse, qu'il ne semble pas avoir connu les autres passages que nous citons.

(3) Migne, *Patr. lat.*, t. LXXIV, col. 198. Le « monasterium Peregrinorum » doit être le Xenodochium, qui d'après une autre source (*Vita sancti Joannis Silentiarii*, Acta SS., maii t. III, p. 235) était « à Jéricho ». Si le « torrens Bethasimus », — comme nous le croyons, — est le *Wādī el-Ḥazīm* au midi du *Wādī el-Qelt*, le Xenodochium doit être cherché au midi du village actuel de *Ṛīḥā* dans la direction du *Qaṣr el-Ḥadjla*.

(4) *L. c.*, p. 201-204.

(5) Voir surtout Liévin de Hamme, *Guide-Indicateur*..... 3e édit., t. II, p. 306-310. L'auteur y donne d'autres détails sur les pieux habitants de la laure, du sixième au quatorzième siècle. Seulement ce qu'il raconte, d'après Antonin, sur des vierges anachorètes, habitant ces grottes, d'après Antonin lui-même se rapporte à d'autres cavernes « au bord du Jourdain ».

les Arabes eux-mêmes. Sans vouloir juger de l'authenticité de cette tradition, remarquons que le silence des auteurs que nous venons de citer ne lui est pas favorable. Palladius rapporte une autre tradition qui attribuait la première occupation de ces cavernes aux Amorrhéens chassés de leurs demeures par Josué; Léonce parle du jeûne de quarante jours qu'il y a fait lui-même en compagnie de saint Étienne en honneur de saint Sabas (1). L'un et l'autre auraient très probablement saisi l'occasion de rappeler la tradition du jeûne de Notre-Seigneur s'ils l'avaient connue.

Sur l'emplacement du fort de Doch ils donnent au contraire une lumière suffisante.

Remarquons en terminant que des « moulins de Doc » sont mentionnés par Röhricht (2), d'après un document du moyen âge qui n'est pas à ma disposition (3). Je soupçonne qu'il s'agit des moulins à sucre au pied de la Quarantaine, dont les ruines sont encore visibles et qui, aux temps des Croisades, appartenaient (du moins en partie) aux chanoines du Saint-Sépulchre (4). Ils étaient mis en mouvement par les eaux du *'Ain ed-Duk*. On voit encore l'aqueduc, bordé de roseaux gigantesques, qui jadis était en communication avec les moulins, mais qui maintenant va déverser ses eaux bienfaisantes dans les champs de la plaine.

J.-P. van Kasteren, S. J.

Maëstricht, juillet 1896.

III

ÉPIGRAPHIE SÉMITIQUE (5)

Le R. P. Germer-Durand veut bien nous communiquer le dessin

(1) On pourrait soupçonner que c'était précisément parce qu'ils connaissaient la tradition, qu'ils se rendirent en cet endroit pour faire leur carême; mais on sait par plusieurs hagiographes, nommément par Cyrille de Scythopolis, que beaucoup de ces moines avaient l'habitude de se retirer pendant le carême dans des endroits plus solitaires du désert, n'importe dans quelle direction.

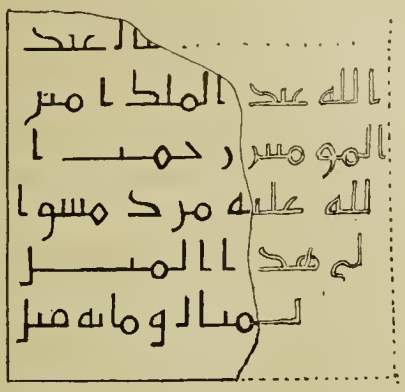
(2) *Studien zur... Geographie und Topographie Syriens* (Z. D. P. V., t. X, p. 306).

(3) Il renvoie à *Itin. franç.*, I, 136; c'est probablement l'ouvrage intitulé: *Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte*, rédigés en français aux onzième, douzième et treizième siècles; Genève, 1882.

(4) Voir Röhricht, *l. c.*, p. 201; Liévin de Hamme, *l. c.*, p. 308.

(5) Communiqué par le P. Lagrange à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 8 août 1896.

d'un troisième milliaire arabe, trouvé par lui au couvent grec de Koziba (1) et dont il a traité dans le *Cosmos* (18 avril 1896).



En transcrivant ces lignes, telles qu'elles sont complétées par le R. P. à l'aide de documents connus, on a le texte :

عبد
الله عبد الملك امير
المومنين رحمة ا
لله عليه من دمشق ا
لى هذا الميل
. . . . . اميال ومايه ميل

..... *'Abd-allah Abd-el-Mélik, Commandeur des croyants, la miséricorde de Dieu sur lui. De Damas jusqu'à ce mille, cent... milles.*

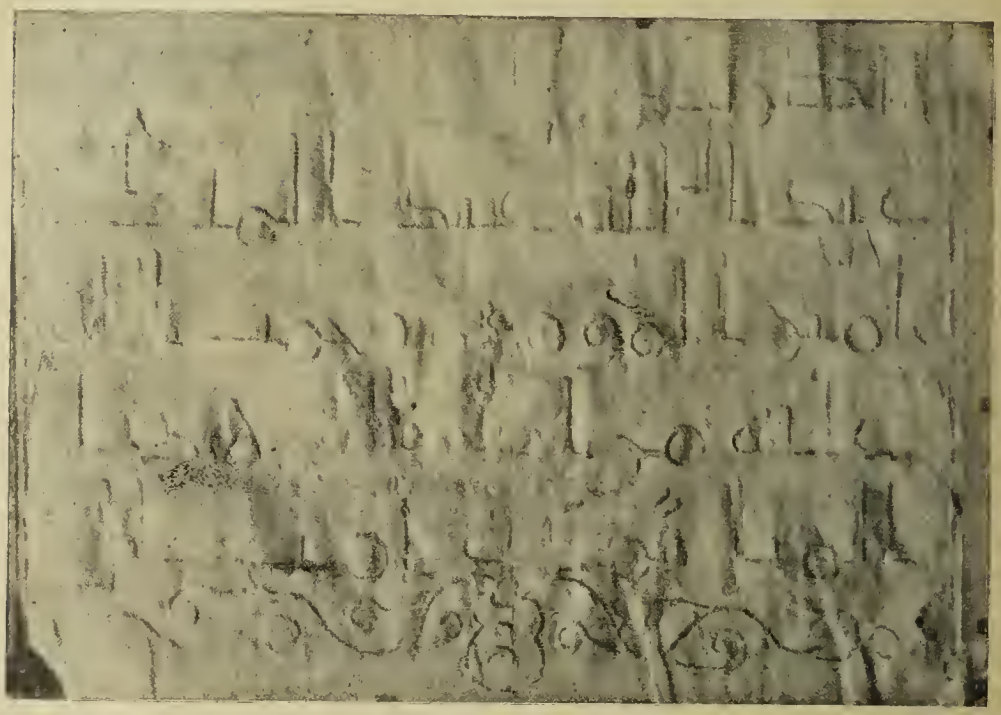
Nous sommes obligé de nous écarter de notre savant collaborateur, qui a lu cent huit milles.

Ce chiffre irait contre notre évaluation du mille arabe, d'environ 2.500 mètres, puisque de Koziba à Chan Chatroura il y a bien cinq kilomètres, et qu'il n'est guère probable que ces milliaires aient été transportés loin de leur place. En réalité le chiffre manque, comme on peut le voir à la lacune qui figure même dans le dessin du R. P. et le mot qui la suit n'est pas ثمانيه huit, mais اميالا, le pluriel de *milles*. Quoique l'usage soit de dire huit et cent *mille* (au sing.), on peut aussi dire huit *milles* et cent *mille*, et dans le cas de la répétition, après un chiffre inférieur à dix, le pluriel est de rigueur.

Je profite de cette occasion pour donner ici la reproduction du mil-

(1) Sur les deux premiers milliaires, *Rev. bibl.*, t. III, p. 136; sur Koziba, t. I, p. 443.

liaire arabe de Bab-el-Oued, ainsi que la transcription en caractères ordinaires.



الطريق
عبد الله عبد الملك
امير المومنين رحمة الله
عليه من ايليا الى هذا
الميل ثمانية اميال

La route... 'Abd-allah 'Abd-el-Mélik, Commandeur des croyants, la miséricorde de Dieu sur lui. D'Ælia jusqu'à ce mille, huit milles.

*
* *

M. le Marquis de Vogüé a bien voulu m'inviter à vérifier de nouveau l'inscription samaritaine d'Amwas. Je m'y suis rendu, mais il m'est impossible de lire בכה au commencement de l'inscription. D'ailleurs le mot biblique est un mot sacré faisant allusion à une circonstance particulière qu'on ne devait pas employer en dehors de son sens liturgique. De plus, la phrase ne pouvait guère commencer dans l'inscription par un *waw* consécutif et le parfait, comme dans le texte biblique. Peut-être faut-il lire : ברמה dans la hauteur. En tous cas le ב et le מ me paraissent très clairs.

Fr. M.-J. Lagrange.

CHRONIQUE

II. — LE SINAÏ.

Le couvent du Sinaï, dédié aujourd'hui à sainte Catherine, est un des plus célèbres du monde, surtout depuis que Tischendorf y a découvert son fameux manuscrit. Cependant il est encore peu connu dans certaines particularités. Lorsqu'on l'aperçoit d'abord de la plaine d'Er-Rāhāh, c'est comme un nid de verdure dans le rocher. A mesure qu'on monte l'étroite vallée où il est situé, on découvre le jardin, avec ses oliviers, ses cyprès, ses vignes, ses amandiers en fleurs, et derrière ce parterre épanoui dans le granit se dresse la masse presque carrée des vieux murs bâtis par Justinien, réparés par Kléber et qui gardent dans leur enceinte le puits de Jéthro et la place du buisson ardent. La caravane monte recueillie, on se réunit sous le porche devant la porte massive. Il est tout à fait nécessaire, pour être introduit, d'avoir une lettre de l'archevêque du Sinaï, seul supérieur du monastère, lequel réside ordinairement au Caire. A peine avions-nous transmis cette lettre, rédigée selon les anciennes formes des lettres commendatices, la porte s'ouvre et le moine Euthymios, qui nous avait guidés en 1893, se présente. Après une accolade fraternelle, nous apprenons qu'il remplace le procureur, Nicodème Tsekas, dont nous regrettons d'autant plus l'absence qu'il était le seul parmi les moines à parler couramment le français et l'arabe. Du latin, il ne saurait être question, et nous n'avons personne qui parle le grec moderne. Malgré cette difficulté réelle, nos rapports avec les moines ont été marqués d'égards et de courtoisie. Nous avions décidé de leur demander l'hospitalité dans le couvent même, pour être plus à portée de l'église. On mit à notre disposition quatre chambres où nous étions bien. Les moines ne permettent pas aux Latins de célébrer dans la chapelle du buisson ardent, mais nous pouvions du moins le faire dans nos cellules. A l'extrémité de notre corridor, une petite terrasse dominait à la fois le couvent et la vallée.

Du côté du couvent, c'était le contraste de l'église, en bel appareil jauni par le soleil, accotée de la mosquée que les moines tolèrent pour leurs domestiques arabes, au milieu d'un dédale de galeries, d'édifices en toits inégaux, de cours, de jardins et d'escaliers, tout cet ensemble

confus qui fait d'un couvent oriental comme un petit village fortifié adossé à une église. En regardant vers le nord, c'était la vallée, puis la plaine où le soleil régnait, tandis qu'il était déjà caché par la montagne qui surplombe le couvent,... et la pensée rapide descendait cette vallée, traversait cette plaine, franchissait cette barrière pour se transporter du sein de cette paix dans l'agitation bruyante de nos cités, impatiente de leur promulguer comme la nouvelle du salut ces dix paroles sans lesquelles les sociétés ne peuvent pas vivre. Et toujours cette lumière caressant le granit rose, comme le symbole de la grâce qui rend aisées les fortes actions de la vie chrétienne. N'est-ce pas ici que le rude Moïse a appris de Dieu à être le plus doux des hommes? Nulle part la nature n'apparaît si puissante, si tranquille et si douce, nulle part la terre et le ciel ne se fondent en une si parfaite harmonie : *Cœli distillaverunt a facie Dei Sinai!* (1).

Mardi 25 février. — La matinée est consacrée à la visite de l'église. En voici la disposition générale, car il n'était guère convenable ni possible d'en lever un plan précis.

La première porte, ornée de marqueterie, donne passage dans le narthex. Là se trouve un chambranle en bois dont l'inscription mérite d'être reproduite, car rien ne s'oppose à ce qu'elle soit du même temps que l'église elle-même. Dessous le linteau, horizontalement, et par conséquent au-dessus de la tête de celui qui entre, on lit la formule que nous avons déjà rencontrée en Palestine, dans les églises du cinquième ou du sixième siècle :

ΑΥΤΗ Η ΠΥΛΗ ΤΟΥ ΚΥ ΔΙΚΑΙΟ ΕΙCΕΛ ΕΥCΟΝΤΕ ΕΝ ΑΥΤΗ.

« Voici la porte du Seigneur, les justes y entreront » (Ps. CXVII, 20). Le E pour AI n'est pas une preuve que l'inscription soit récente, puisqu'il se trouve avec la même formule dans l'inscription lapidaire de Yaththa (2).

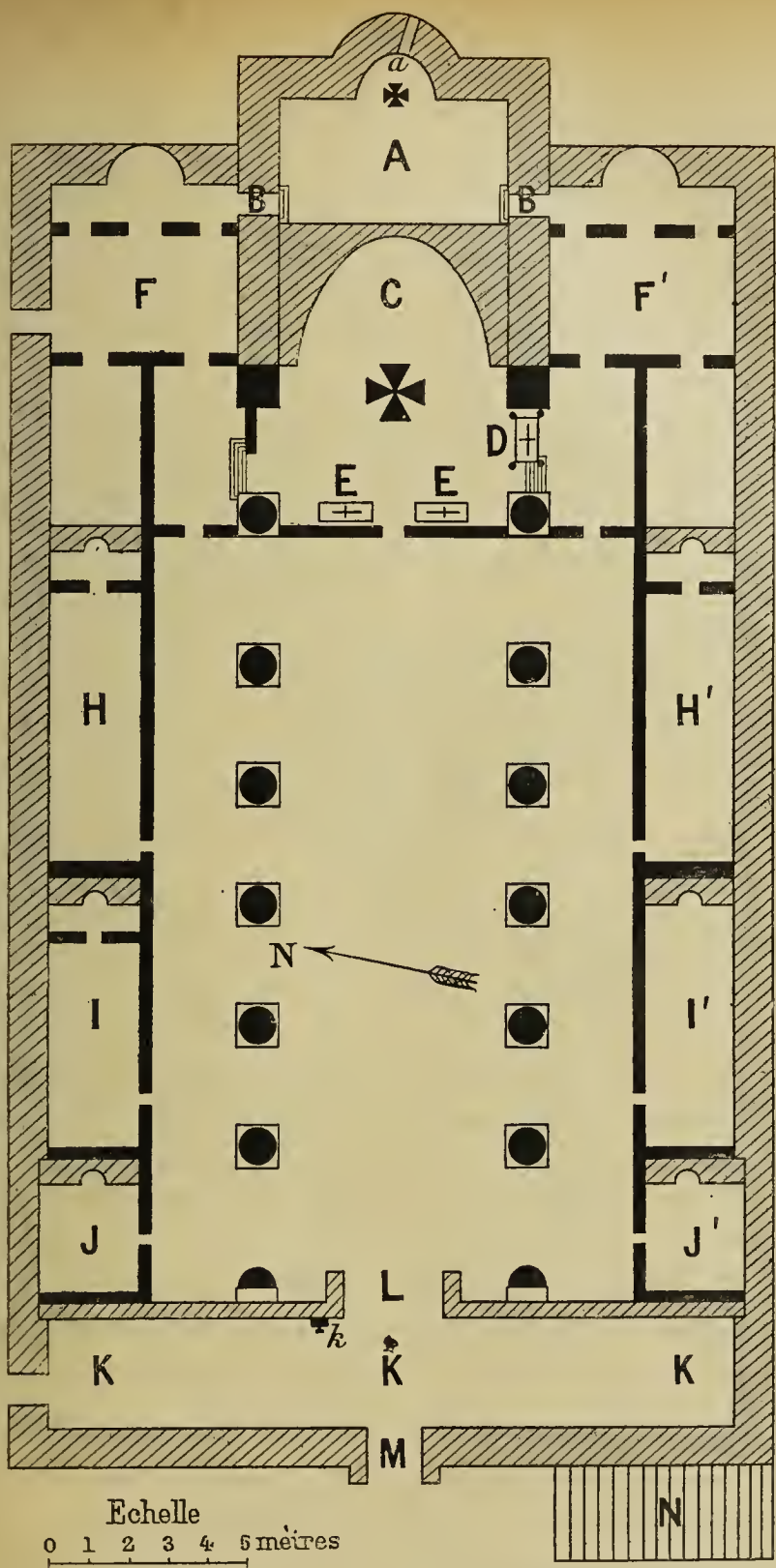
Sur le linteau, faisant face à la première porte, on lit :

+ ΚΑΙ ΕΛΑΛΗCΕΝ ΚC ΠΡΟC ΜΩΥCΗΝ ΕΝΤΩΤΟΠΩ ΤΟΤΩ ΛΕΓΩΝ
ΕΓΩ ΕΙΜΙ Ο ΘC ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ COY Ο ΘC ΑΒΡΑΑΜ Κ Ο ΘC ΙCΑΑΚ
+ ΕΓΩ ΕΙΜΙ Ο ΩΝ + ΚΑΙ Ο ΘC ΙΑΚΩ

« Et le Seigneur dit à Moïse en ce lieu : Je suis le Dieu de tes pères, le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob : je suis celui qui est. »

Quoique ces paroles soient empruntées pour le sens au chap. IIIe de

(1) Ps. LXVII, 19.
(2) *Rev. bibl.*, 1895, p. 67.



A, Chapelle du buisson ardent.
a, Lucarne.
BB, Portes incrustées de nacre.
C, Abside de la basilique Justinienne ornée de la mosaïque de la Transfiguration.
D, Sarcophage de Ste-Catherine.
EE, Sarcophages votifs.
F, Chapelle de S.-Jacques.
F', des SS. martyrs Sinaïtes.
H, de S.-Antipas.
H', Chapelle de Ste-Anne.
I, — S.-Constantin.
I' — S.-Siméon.
J, — Ste-Marie.
J' — des SS.-Anargyres.
K, Narthex, *k*, Baptistère.
L, Porte sculptée avec inscriptions sur le linteau.
M, Porte à panneaux sculptés.
N, Escalier moderne.

Le plan publié ici a été établi sur le levé du R. P. Séjourné en 1893. Il a été soumis au moine Procope, qui a eu l'obligeance d'en vérifier sur place toutes les mesures et d'en compléter le détail.

l'Exode, cependant c'est une reproduction libre et appropriée, et en cela même on pourrait voir l'indice d'une haute antiquité (1).

Le rideau de la porte se lève lentement, on pénètre dans l'église : la nef centrale produit seule une impression architecturale, gâtée pour nous par la présence de l'iconostase et de certaines parties modernes mal harmonisées avec les anciennes. Le plafond est formé de petits caissons de bois peints en vert avec trois médaillons : mais s'il ne date guère que d'un siècle, les poutres de cyprès de la charpente, qui devaient autrefois paraître à nu dans leur simplicité, sont de la première construction. Nous avons déjà donné le texte exact des deux inscriptions qui sont gravées sur deux de ces poutres (2). Elles sont en place, et par conséquent marquent le terme le plus reculé de la construction, qui ne peut être plus ancienne que la mort de Théodora (548), ni plus récente que la mort de Justinien (565). Quant à la troisième inscription dont on a fourni une copie à M. Ebers, elle se trouve sur la treizième poutre (3).

Les bases ni les chapiteaux des colonnes n'ont plus rien de classique. Il est impossible de les comparer à ceux de la basilique de Bethléem. Mais on sait que les chapiteaux de Sainte-Sophie sont sur un modèle complètement nouveau. Ici leurs dessins sont très variés et ils supportent des voûtes de l'un à l'autre, tandis que le toit est plat.

Les bases ressemblent à des gaînes qui vont en diminuant de largeur, avec un seul tore près du sol. C'est la partie la plus disgracieuse de cet ordre particulier que je n'ai vu nulle part ailleurs.

L'abside est vraiment belle avec sa mosaïque de la Transfiguration et les médaillons qui contiennent les bustes des apôtres et des prophètes. Pierre, Jacques et Jean qui figurent dans le sujet principal, ne se retrouvent pas dans les médaillons où ils sont remplacés par Jean le diacre, Luc et Marc. Entre les apôtres et les prophètes est placé le Saint Higoumène (ὁ ἅγιος ἡγούμενος). Tout le monde a cité l'inscription qui se trouve au bas de la Transfiguration. « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit; tout ce travail a été fait pour le salut des bienfaiteurs par Longinos, le très saint prêtre et Higoumène ». Mais on ne paraît pas s'être préoccupé d'expliquer comment ce saint Higoumène,

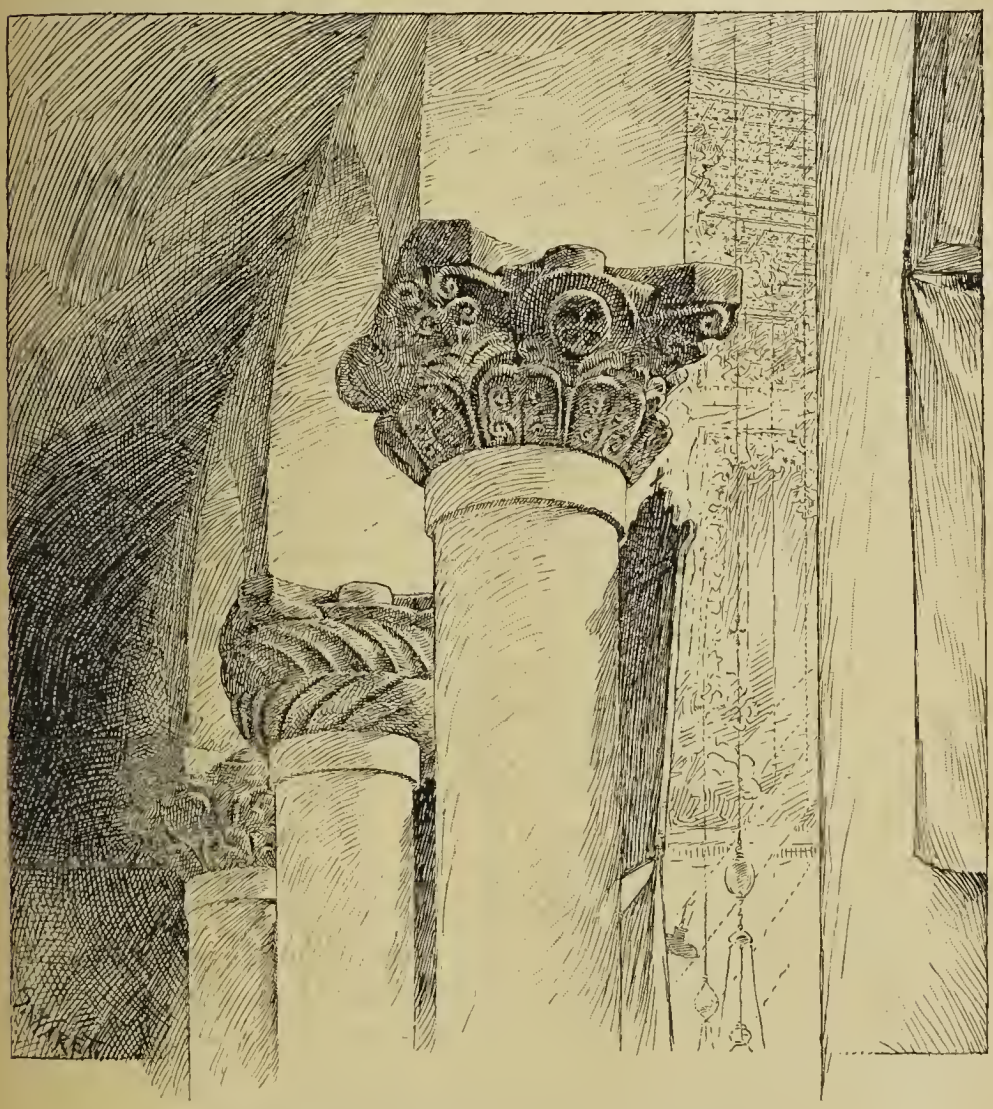
(1) Au chap. III, v. 6, l'édition de Tischendorf d'après le MS. B n'a pas l'article, au contraire l'édition de Lagarde (recension de Lucien) ὁ θεός, comme dans notre inscription. Le B de ΙΑΚΩ manque, faute de place.

(2) « Pour le salut de notre pieux monarque Justinien. Pour la mémoire et le repos de notre feue reine Théodora » Cf. *Rev. bib.* 1893, p. 634.

(3) Durch Gosen zum Sinaï. Leipsig, 1881, p, 293. Κύριε ὁ ὀφθεῖς ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, σῶσον καὶ ἐλέησον τὸν δοῦλόν σου Στέφανον καὶ τέκτονα τοῦδε τοῦ μοναστηρίου Αἰλίσιον καὶ Νόννον.

qui ne peut être que Longin, a été placé parmi les apôtres et les prophètes, ... par ce même Longin. Il y a là quelque chose d'étonnant, aussi notre attention a-t-elle été attirée particulièrement vers une inscription placée, elle aussi, dans la mosaïque, mais moins apparente, au-dessus des médaillons des prophètes, de Michée à Ezéchiel :

✠ ΕΠΘ ΔΗΘΕΟ ΔΩΡΟΥ ΠΡΕΣΒ ΚΔΕΥΤ ΙΝΔ' ΔΙ



Chapiteaux de l'église du couvent de Sainte-Catherine.

« Par les soins de Théodore, prêtre et second [higoumène?] Indiction 14e. »

Nous supposons que, faute de place, — car on est à l'extrémité de

l'abside, — on a omis le mot d'higoumène, plus facile à suppléer que la date. Dès lors on comprend que le travail n'ayant été achevé qu'après la mort de Longin, son successeur Théodore lui en a laissé l'honneur en le qualifiant de *très saint*, et en lui donnant une place dans les médaillons tout en inscrivant plus bas son propre nom. Quant aux deux médaillons de côté, aux places d'honneur, qui représentent un homme barbu et une femme aux cheveux relevés en tresses sur la tête, les moines affirment que c'est Justinien et Théodora. M. Ebers y voit Moïse et sainte Catherine, et son opinion a passé dans le Guide Bœdeker. On affirme que ces médaillons ne reproduisent pas les traits du couple impérial. Mais l'artiste du Sinaï n'avait peut-être pas un bon portrait pour modèle. Au contraire la tradition peut s'appuyer sur des arguments sans réplique. Les deux personnages auraient dû être nommés, comme tous les autres représentés dans les médaillons, s'ils étaient des saints et s'ils n'étaient déjà désignés dans la grande inscription comme les bienfaiteurs de l'Église. La formule de la mosaïque répond à celle des poutres : *pour le salut des bienfaiteurs, — pour le salut de Justinien, pour le repos de Théodora.* D'ailleurs Moïse, qui figure dans le sujet principal, ne pouvait, non plus que saint Pierre, trouver place dans les médaillons.

Il résulte de cet examen, où tous les détails se fortifient mutuellement que la mosaïque ne daterait pas du septième ou du huitième siècle, mais du temps même de Justinien et du premier abbé du monastère. D'ailleurs les deux grands siècles de la mosaïque byzantine sont le sixième et le douzième siècle. Personne ne songe à faire descendre si bas celle de la Transfiguration. Il est vrai que l'inscription arabe et grecque de la porte du couvent nomme Doulas le premier higoumène du monastère : mais cette double inscription ne remonte guère qu'au douzième siècle (1).

Deux scènes particulières placées en haut de la voûte, Moïse et le buisson ardent, Moïse et les tables de la loi, complètent le symbolisme de cette mosaïque magistrale. Il était impossible d'exprimer dans une plus vaste synthèse la portée théologique des événements dont l'église consacrait le souvenir. Le buisson ardent et les tables de la loi sont le point de départ; mais l'Écriture avait amené le plus grand des prophètes au Sinaï : Élie, dont le nom était désormais inséparable de Moïse, devait paraître près de lui. Tous deux avaient rendu témoignage

(1) Elle identifie la trentième année de Justinien avec la 527e du Christ. Doulas est encore président des moines dans un récit d'Ammonius dont nous parlerons plus loin, vers 370. La tradition semble avoir conservé ce nom sans savoir où le placer, car le récit d'Ammonius n'est rien moins qu'authentique.

au Christ dans la scène de la Transfiguration, et voilà pourquoi le Christ, jeune et triomphant, se tient au milieu d'eux. La Transfiguration, qu'on s'étonne d'abord de rencontrer ici, n'y est que pour montrer dans le Christ la consommation de la loi et des prophètes dont le double esprit venait de la sainte montagne. L'accord des deux Testaments était rendu plus sensible par la présence des apôtres et des prophètes qui forment une couronne autour des personnages principaux, tandis que le saint Higoumène continue la lignée des saints et que le pouvoir civil, bienfaiteur de l'Église, se tient comme en dehors sur le devant de l'abside. Il y a là beaucoup plus qu'un tableau de maître-autel en l'honneur du titulaire d'une église, c'est une page dogmatique qui dut plaire infiniment au théologien couronné.

Aussi bien la Transfiguration n'a jamais été le titulaire de l'Église. Procope atteste que Justinien la fit bâtir en l'honneur de la Mère de Dieu (1). C'est encore le symbolisme qui explique ce titre, lorsqu'on pénètre dans la partie la plus secrète du Temple, la chapelle du buisson ardent. L'antiquité chrétienne voyait dans ce buisson une image de la virginité de Marie que la Maternité avait seulement consacrée de son auréole. La pauvre église du buisson des anciens anachorètes devenait naturellement la basilique de la Mère de Dieu. Le premier sanctuaire attesté par sainte Sylvie devait être très modeste, et c'est bien la physionomie de cette étroite chapelle, où on pénètre les pieds nus (2). Avec quelle émotion nous avons récité la prière de l'Église : *Rubum quem viderat Moyses incombustum, conservatam agnovimus tuam laudabilem virginitatem, Dei genitrix, intercede pro nobis!* Le souvenir se transportait d'un bond à la grotte de Bethléem, d'un aspect presque semblable. Qu'elle était profonde, cette pensée des Pères qui voyaient, dans l'ange de Jahvé, le Verbe faisant son apprentissage de médiateur, et s'exerçant à prendre les pensées humaines en conversant avec les hommes! Ceci est vraiment l'œuvre de Dieu, et on est attristé, fût-on encore plus passionné pour l'épigraphie, d'apprendre par un mauvais grec presque illisible que la mosaïque de l'absidiole est l'œuvre de l'évêque Salomon. Tout le reste, faïences, lampes, icônes, a le même caractère de banalité moderne. Seule une petite lucarne très étroite, percée obliquement dans le fond

(1) Τούτοις δὴ τοῖς μοναχοῖς Ἰουστινιανὸς βασιλεὺς — ἐκκλησίαν ᾠκοδομήσατο, ἥνπερ τῇ θεοτόκῳ ἀνέθηκεν, ὅπως δὴ αὐτοῖς ἐνταῦθα ἐξῇ εὐχομένοις τε καὶ ἱερωμένοις διαβιῶναι. Ταύτην δὲ ἐκκλησίαν οὐ κατὰ τοῦ ὄρους ἐδείματο τὴν ὑπερβολήν, ἀλλὰ παρὰ πολὺ ἔνερθεν. — Ἐς δὲ τοῦ ὄρους τὸν πρόποδα καὶ φρούριον ἐχυρώτατον ὁ βασιλεὺς οὗτος ᾠκοδομήσατο, φυλακτηριόντε στρατιωτῶν ἀξιόλογώτατον κατεστήσατο. (Proc. *de Ædif.* V., 8.)

(2) Fabri la nomme encore : *Capella beatæ Virginis ad Rubum.*

de l'abside, provoque la curiosité. Les moines expliquent qu'une fois l'an un rayon de soleil traverse une fissure au sommet de la montagne et vient frapper le lieu précis du buisson.

Je dois reconnaître qu'entre mes deux visites, d'autres voyageurs, moins émus du souvenir du buisson, ont su voir dans ce sanctuaire des bibelots beaucoup plus précieux. « Et enfin, le seuil franchi, nous nous trouvons en plein siècle, dans les naïves merveilles des vieux temps morts. Le lieu est sombre, entièrement revêtu de faïences antiques d'un bleu vert ou de mosaïques d'or, lesquelles disparaissent sous les icônes d'or et de pierreries accrochées au mur, sous la profusion des lampes d'argent et d'or qui descendent du plafond bas (1). » Oh! l'art d'écrire qui transforme en or tout ce qu'il touche!

Ce ne sont pas seulement les souvenirs bibliques qui attirent encore au Sinaï un nombre considérable de pèlerins russes, c'est la présence des reliques de sainte Catherine. Le chef de la sainte et une main sont renfermés séparément dans des reliquaires. Les moines les ont mis à découvert avec les cérémonies convenables et nous ont permis de les baiser. La suave odeur qui s'en dégage a été remarquée depuis longtemps. Il me paraît difficile de l'attribuer au contact des objets parfumés qui entourent ces restes vénérables. Cette odeur toute spéciale, que les Italiens appellent l'odeur du Paradis, telle que je l'ai sentie seulement au corps de saint Jean de la Croix et de saint Antonin de Florence, me paraît aussi un privilège des reliques de la sainte d'Alexandrie. Depuis des siècles, les moines ont coutume de donner aux pèlerins un peu de coton qui a touché aux reliques. Chaque soir du pèlerinage nous invoquions la patronne céleste du couvent en lui demandant avec l'Église de nous conduire à cette montagne qui est le Christ. Sainte Catherine, qui est la patronne des philosophes, est aussi celle de l'ordre de Saint-Dominique, où l'on fait beaucoup de philosophie.

La bibliothèque du couvent est maintenant dans un excellent état, grâce surtout aux conseils de Mesdames Lewis et Gibson, qui dans le cours de ces dernières années y ont fait de longs séjours. Après une pareille compagnie, il serait téméraire d'espérer faire des découvertes. Il y aurait encore beaucoup à travailler, car plusieurs pièces ne se trouvent que là, mais il faudrait un long séjour. En passant on ne peut que feuilleter les plus beaux manuscrits. Depuis la disparition du

(1) P. Loti, *le Désert*, p. 53.

Sinaïtique, le trésor de la bibliothèque est le palimpseste syriaque des évangiles, de Madame Lewis.

Dans le jardin, un édifice rectangulaire sert d'ossuaire. A l'entrée on est frappé de l'attitude d'un squelette, assis dans un coin de la pièce : il médite, le menton posé sur la main. Ce sont, dit-on, les restes d'Étienne, le célèbre anachorète dont parle S. Jean Climaque. Il mourut après une vie effrayante d'austérités en disputant à haute voix avec le démon. Quoique le dernier mot de ce procès n'ait pas été entendu par les solitaires, Étienne est vénéré comme un saint. Mais le solitaire de 580 est-il bien celui qu'on montre ? Il a dû y avoir beaucoup d'Étienne au Sinaï, et nous en avons un de plus à mentionner. Voici, en effet, ce qu'on lit sur une inscription qui sert maintenant de linteau à la porte du réfectoire : (1)

ΟΕΓΕΙΡΩΝ ΑΠΟΓΗϹ ΠΤΩΧΟΝ
ϰΑΠΟΚΟΠΡΙΑϹ ΑΝΥΨΩΝ ΠΑΙΝˢ
ϹΟΙΚΕΒΟΗΘΙϹΟΤΟΥϹΔΟΥΛΟϹΟ
ϹΤΕΦΑΝΟΝ ΤΟΝΑΡΧΙΔˢ
ϰ ΓΕΡΟΝΤΙΟΝ ΤΟΝ ΦΙΛΟΧΡˢ
ΠΡΕϹΒ ΤΟ ΑΓΙΟ ϹΜΝΑϹΤΗˢΤΟΤΟ.

« Toi qui fais lever de terre le misérable et qui élèves le pauvre de dessus le fumier (Ps. cxii, 1), toi, Seigneur, secours tes serviteurs, Étienne l'archidiacre et Gerontios le prêtre, ami du Christ, de ce saint monastère. »

Le mot monastère ne peut être douteux, mais il est écrit avec des abréviations bizarres; l'archidiacre Étienne n'était vraisemblablement pas l'anachorète de saint Jean Climaque.

Tout le monde a mentionné le puits, près de l'Église, dont l'eau est limpide et glacée, la ronce qui représente le buisson ardent, et l'arbuste où Moïse aurait coupé sa verge...

Mercredi 26 février. — L'ascension du Djébel Mouça est la grande journée du voyage. On s'élève presque en droite ligne au-dessus du couvent par un escalier auquel ont travaillé la nature et le soin patient des moines. En moins d'une heure, on atteint la chapelle de la Vierge dite *de l'économe;* on franchit les deux portes cintrées qui interrompent l'escalier (porte de la confession, porte de Saint-Étienne) et après vingt minutes on est dans la petite combe qui forme comme le premier étage de la sainte montagne. Les parois rouges la ferment de

(1) D'après un estampage que nous avons lu avec le R. P. Germer-Durand.

toutes parts : une source, la chapelle d'Élie, un arbre : au-dessus le ciel bleu ; et rien ne peut exprimer la poésie de ce cyprès, véritable solitaire, à peine attaché au sol, que toute sa sève pousse en haut, et qui contemple silencieux. Le plus élevé des sommets qui dominent cet asile du recueillement est surmonté de deux édifices ; c'est le Djébel Mouça, la montagne de Moïse. On monte l'escalier de granit, obsédé de souvenirs.

Assurément, il est pénible, en parcourant les Saints Lieux, d'entendre des *ciceroni* trop minuticux indiquer l'emplacement précis des scènes antiques et le lieu qu'occupait chaque acteur. La prétention puérile de tout montrer paralyse l'imagination qui voudrait reproduire le passé. Pourtant quelquefois, les lieux parlent d'eux-mêmes et disent : C'est ici. Si c'est un jeu d'esprit ou du dilettantisme, c'est un jeu d'esprit qui cherche l'harmonie, dont Dieu a disposé les conditions en créant tout avec ordre, poids et mesure. Si c'est une illusion, c'est l'illusion des premiers siècles chrétiens, et à ce titre ce serait encore un fait historique intéressant. Je n'hésiterai donc pas à dire comment j'ai compris la pensée de la tradition chrétienne et de l'Écriture, dans la disposition qu'elle assigne depuis quinze siècles aux événements du Sinaï.

Le dessein de Dieu, en reprenant comme Rédemption le plan du salut commencé par l'innocence, était de se communiquer aux hommes par les hommes. Il choisit un peuple, un sacerdoce et des organes inspirés, Moïse et les Prophètes. Ce plan était figuré par le dernier état du Temple : les vastes portiques extérieurs admettaient les Gentils, Israël avait son parvis, les prêtres pénétraient dans le Saint, mais le Saint des Saints ne s'ouvrait qu'au grand prêtre. Ce n'était là qu'un ordre temporaire et trop étroit, puisque le salut devait être un jour proposé à tous sans l'intermédiaire d'Israël, mais il symbolisait du moins une vérité plus fondamentale. Les foules entendent la voix de Dieu dans la promulgation extérieure de sa loi quand elles se sont séparées par la foi de ceux qui ne suivent que la raison abandonnée à elle-même, mais il y a des lieux abrités où des âmes d'élite recherchent une familiarité divine qui ne leur est pas refusée. Cette disposition providentielle se retrouve au Sinaï.

Pour préparer les Israélites à entendre sa parole, Dieu les avait sevrés de la vie plantureuse de l'Égypte ; mais à tout un peuple il fallait un théâtre étendu, une promulgation solennelle : c'est la plaine d'Er. Rāhāh avec le Dj. Safsafeh, écran massif qui cache les sommets. Ce désert, cette montagne dressée comme une tribune, les éclairs et les tonnerres, la voix d'en haut parmi les grondements de la foudre,

c'était ce qu'il fallait pour fixer ces têtes dures dans la crainte de Dieu. Quelques voyageurs ont cité l'Exode à propos des orages du Sinaï : mais après les tempêtes qu'ils ont essuyées, ils ont dû tout au plus changer de linge, tandis que de l'orage dont parle la Bible est sorti le décalogue. Voilà ce qu'aucune étude critique ne doit faire oublier : l'orage a cessé, les dix paroles retentissent encore.

Au-dessus de la foule, les anciens d'Israël. La tradition ancienne et moderne les place à mi-côte de la montagne, dans cette sorte de *saint* formé par les petits plateaux au-dessous des pics les plus élevés. « Ils virent le Dieu d'Israël; sous ses pieds c'était comme un ouvrage de saphir transparent, comme le ciel lui-même dans sa pureté » (Ex. XXIV, 9). Et pourtant cette vision symbolique ne marquait pas le terme des communications divines. Moïse devait monter plus haut. Il ne veut plus parler à Dieu par le ministère des anges : il veut s'entretenir avec lui bouche à bouche, il veut le voir! Jahvé lui dit : Tu ne peux voir ma face. Cependant il ajoute : Voici un lieu près de moi, tu te tiendras sur le rocher. Quand ma gloire passera, je te mettrai dans le creux du rocher et je te couvrirai de ma main. Et Jahvé passa devant lui, et Moïse entendit : Jahvé, Jahvé, Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en bonté et en fidélité, qui conserve son amour jusqu'à mille générations, qui pardonne le péché, l'iniquité et la rébellion, mais qui ne tient point le coupable pour innocent.

Dans cette même caverne, l'Écriture le dit clairement, Élie, le plus grand des prophètes, vint chercher les traces du Législateur. Il était fatigué de sa lutte contre l'idolâtrie, et comme lassé de l'inépuisable indulgence de Dieu. Élie ne combattait que pour sa cause, et si le Tout-Puissant ne voulait pas se défendre lui-même, il demandait à mourir. Alors Dieu lui fit comprendre qu'il méditait autre chose que la justice implacable de l'ancienne loi. Jahvé n'était pas dans le vent fort et violent, il n'était pas dans le tremblement de terre, Jahvé n'était pas dans le feu... Mais après le feu, Élie entendit un murmure doux et léger... ; comprit-il que la loi donnée dans les éclairs et les tonnerres serait remplacée par une loi plus douce? Nous le comprenons, nous du moins, depuis que Jésus a remplacé Moïse, et l'effusion de l'Esprit dans la Pentecôte, la promulgation formidable de l'ancienne loi.

Du sommet du Djébel Mouça, sur le rocher qui surplombe cette caverne, on aperçoit le golfe de Suez, vapeur qui dissimule à peine l'Égypte bleue, et la mer d'Akaba comme un seuil d'argent, et l'Arabie comme une série d'autels où fume l'encens : le désert et ses collines de grès, baignées de lumière blanche, viennent expirer aux pieds de

la solide montagne; telle une immense cité endormie à l'abri de sa citadelle. C'est un des plus beaux spectacles du monde : et pourtant on ne peut, en arrivant, que fermer les yeux et se taire, pour laisser passer le Seigneur comme un murmure doux et léger.

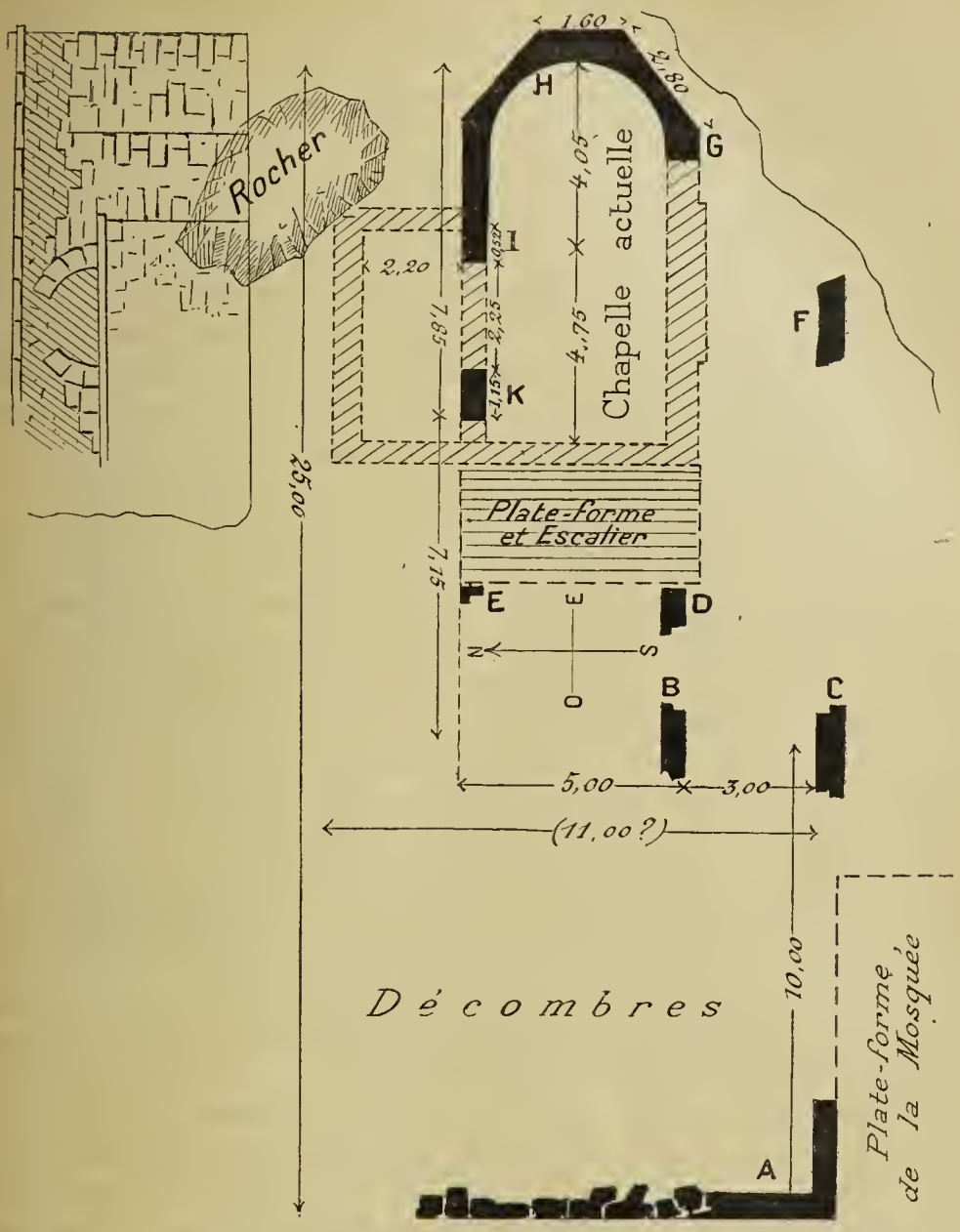
*
* *

Les premiers moments donnés à la prière, l'esprit d'analyse reprend ses droits. On cherche à se rendre compte de la disposition du sommet. A l'orient, la chapelle des Grecs, près de laquelle, dans le rocher, un trou de $0^{m},70$ de hauteur; au sud, la petite mosquée musulmane, située sur une grotte un peu plus sérieuse, de 2 mètres carrés et $1^{m},50$ de haut : les deux constructions sont mauvaises et récentes. Comme personne n'a rien vu là d'ancien, sauf des débris, on pense qu'il est inutile de chercher. Un Père s'y obstine. — « Venez donc voir ce reste de vieux mur. » — Quelqu'un accourt pour lui montrer qu'il se trompe. Mais il y a quelque chose, on s'intéresse, on trouve enfin un plan d'église. On entre de nouveau dans la chapelle des Grecs : l'ancien appareil existe encore en partie. N'y en a-t-il aucune trace par le dehors? Si; l'abside suspendue à pic sur le rocher est encore visible dans ses assises inférieures, et elles sont à pans coupés. C'est un indice d'antiquité : l'église d'Eudocie à Jérusalem, celle d'Amwâs, qui sont parmi les plus anciennes de Palestine, ont l'abside ronde à l'intérieur mais à angles à l'extérieur, tandis que plus tard, par exemple à Beit-Djebrin, l'extérieur est en demi-cercle comme l'intérieur.

Ces recherches, trop hâtives, et il faut le dire, assez délicates, ont abouti à un plan encore imparfait que d'autres voyageurs pourront rectifier et compléter.

A quand remonte cette église? Antonin de Plaisance ne mentionne au sommet du Sinaï qu'un édicule de six pieds carrés, mais sainte Sylvie y avait vu une église : *ecclesia non grandis... quæ tamen ecclesia habet de se gratiam grandem.* M. Gamurrini avait bien compris que ces mots ne pouvaient désigner une simple chapelle. Sa conjecture est parfaitement justifiée par nos observations. Pourquoi cette église avait-elle disparu au temps d'Antonin? nous ne saurions le dire, mais après cette époque on n'a jamais dû songer à élever sur ce sommet une église relativement aussi considérable, ayant dans le couvent la basilique de Justinien.

C'est donc une église du quatrième siècle qui témoigne ici de la tradition primitive, et vraiment, dans ce lieu, elle avait *gratiam grandem*, comme le témoignent encore les chapiteaux, les bases de



Plan levé par M. le capitaine de Grandmaison.

Les parties teintées en noir sont certainement anciennes.
A, B, C, D, E, F, Fondations à fleur de sol.
G, H, I, Ancienne abside utilisée jusqu'à une hauteur de 2m 50 à 3m 50.
K, Pilastre enclavé dans la maconnerie nouvelle.
Le plein cintre réunissant K. I, existe encore en grande partie, noyé dans la maçonnerie, il est représenté à gauche du dessin.

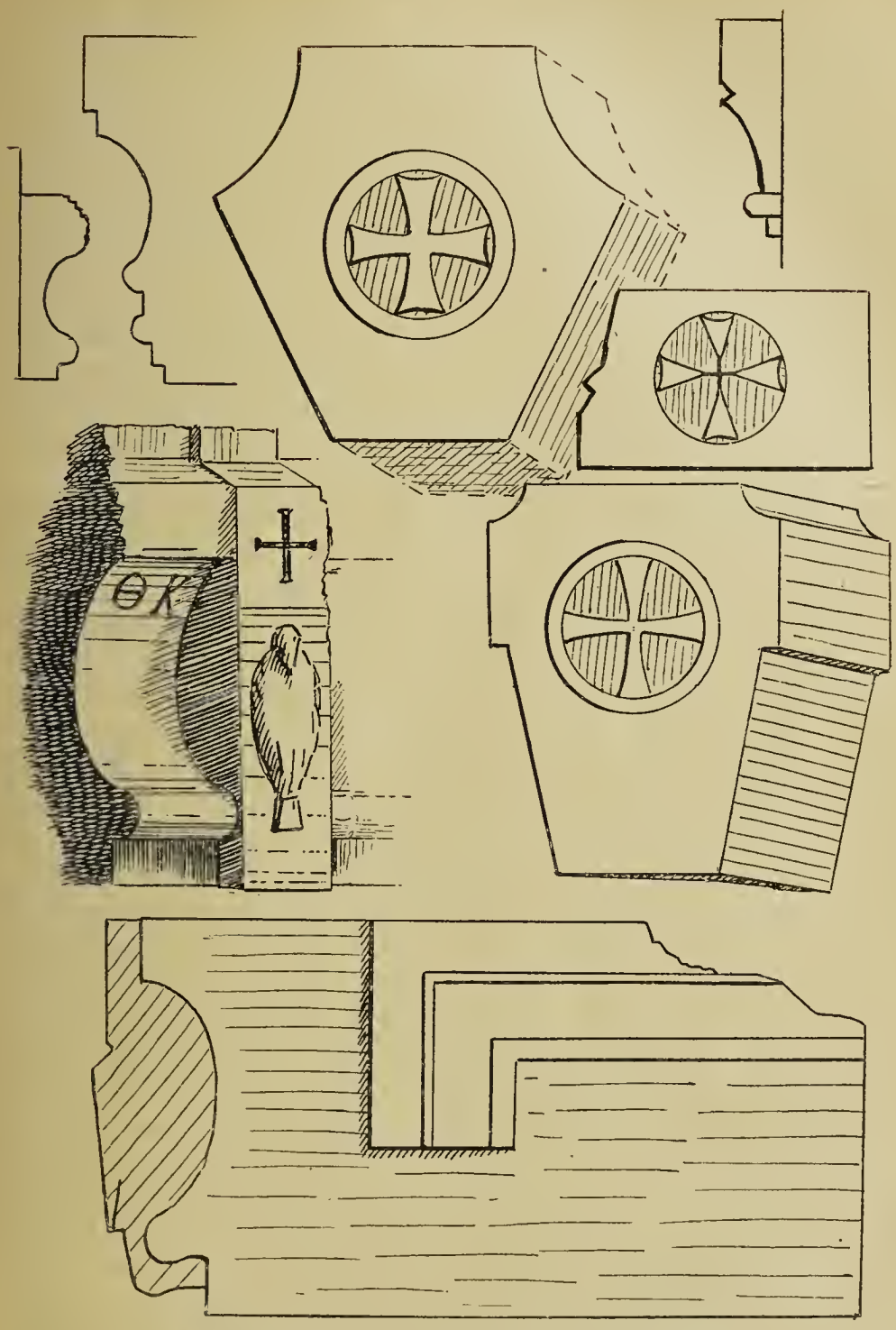
colonnes et les mosaïques en verre colorié qui ont glissé le long des pentes. Au temps de sainte Sylvie, on montrait successivement l'église

et la caverne. Et en effet, la seule grotte « digne de ce nom » est celle que surmonte la petite mosquée : elle est en dehors du plan de l'ancienne église. Les Grecs n'ont pas voulu abandonner leur ancien sanctuaire ni leur orientation : peut-être ont-ils dû céder à la force. Dès lors ils se sont consolés en donnant comme grotte de Moïse la fissure dont j'ai parlé, presque sous leur édicule. Au temps du P. Fabri, les prétentions rivales étaient déjà ce qu'elles sont, aussi remarque-t-il avec son bon sens habituel, que dans sa grotte, c'est-à-dire celle des Grecs, Moïse devait être couché sur le ventre. Il a vu aussi une citerne qui ne pouvait manquer en ce lieu, et qui est peut-être une petite crypte maçonnée, placée entre les deux sanctuaires. Gardons-nous toutefois de trancher un débat qu'un prudent esprit de transaction a cru ménager en plaçant successivement Moïse dans les deux grottes. Historiquement il n'y en a qu'une.

En redescendant à la chapelle d'Élie, nous ne sommes pas très frappés non plus de la grotte qui se trouve derrière l'autel. Elle n'a pas un mètre de haut sur un peu plus d'un mètre de large.

Au lieu de regagner le couvent, nous nous dirigeons vers le Rās-Safsafeh (pic du saule), qui termine au nord le massif du Sinaï. C'est un dédale de gorges étroites qui s'évasent en vallons, ou de couloirs qui vont des sommets à la plaine. Lorsque l'espace est assez considérable pour former un petit plateau, on retrouve des traces de cultures ou d'irrigation. Ce sont les anciens jardins des moines, encore en partie cultivés. On passe devant la chapelle de Saint-Grégoire le Sinaïte, puis devant la chapelle de Saint-Jean-Baptiste qui ne figure pas dans la carte anglaise la plus détaillée ; au pied du Rās-Safsafeh, est la chapelle de la ceinture de la Vierge, avec deux saules et une source. Il est impossible de rêver pour un anachorète une retraite plus mélancolique : *solitaria loca amica mœroribus.* (S. Bonav.)

L'ascension du Rās-Safsafeh est plus pénible que celle du Djébel Mouça : la dernière calotte de granit offre même une certaine difficulté. Elle domine une terrasse naturelle, située elle-même à pic au-dessus de la plaine. Une crevasse profonde, plus large que les autres, s'ouvre entre le Safsafeh et le Dj. Fréa, comme le lit d'un torrent qui bondirait en cascades. C'est, dit-on, le chemin que prit Moïse quand Dieu lui révéla l'apostasie du veau d'or, et c'est une vision sublime que celle du vieillard, la tête enflammée, descendant ce précipice avec les tables de la loi qu'il brise dans sa colère. L'ancienne tradition, embarrassée des noms d'Horeb et de Sinaï où saint Jérôme avait déjà reconnu deux synonymes, donnait le nom d'Horeb au massif à partir de la chapelle d'Élie, mais je ne sache pas qu'elle ait désigné le Rās-



Fragments dessinés au Dj. Mouça par M. le comte de Piellat.

Safsafeh spécialement comme le lieu où la loi fut promulguée. Cette idée, due à Robinson, est saisissante, le Rās-Safsafeh s'élevant au-

dessus de la plaine d'Er-Rāhāh comme un gigantesque balcon. Comment se fait-il que tout convienne si bien ici aux scènes de l'Exode?

Il faut redescendre cependant, repasser par la chapelle de la Ceinture et prendre un grand couloir qui remonte d'abord, puis conduit en pente rapide au couvent des quarante martyrs (*Deir-el-Arbaïn*). C'est encore une délicieuse oasis. Le couvent, restauré récemment, offre un abri commode, même à une troupe aussi considérable que la nôtre. Le jardin où prospèrent les oliviers et les noyers est arrosé par une source abondante.

C'est la partie la plus haute du Ou. Ledja, entre le massif du Sinaï et le pic du Dj. Katherin. On a résolu de passer ici la nuit parce que presque tout le monde était décidé, en quittant le couvent, à faire l'ascension du Dj. Katherin. Cependant quand on l'a vu se dresser en spirales, bien au-dessus du Dj. Mouça, formant un monde à part, derrière la profonde vallée, plusieurs ont demandé à réfléchir.

La nuit est venue amenant le sommeil et portant le conseil. A cinq heures du matin, nous ne sommes que trois à tenter l'ascension, avec le vieux moine Michaïl et le diacre Procope. Ce sont deux aimables compagnons. Procope, encore très jeune porte de longs cheveux blonds, et sa physionomie sympathique prend un aspect presque douloureux quand, arquant les sourcils, il poursuit dans sa mémoire les mots français. Michaïl, avec ses quarante ans de vie monastique, est toujours en avant sur le chemin qu'il prépare avec soin, écartant les pierres ou les disposant pour asseoir le pied. Petit détail, si l'on veut, mais significatif. Jamais je n'ai vu Bédouin, fellah ou moukre ôter une pierre du chemin quand ce n'est pas absolument nécessaire pour passer. A chaque jour suffit sa peine.

Michaïl n'est jamais monté vers sa chère sainte sans améliorer la route, et c'est pourquoi les Grecs... mais pas de psychologie... et c'est pourquoi on monte assez facilement en trois heures au sommet le plus élevé de la péninsule. Le dessus du pic laisse à découvert des blocs informes de granit sur lesquels on grimpe au hasard. Sur le fin sommet, une plate-forme naturelle supporte une construction grossière, qui mesure à peine 3 mètres carrés. Aucune grotte, mais sur le rocher un pli que l'on tient pour celui du corps de la vierge d'Alexandrie, déposé par les anges.

Nous chantons l'hymne latine, Procope et Michaïl modulent du grec et encensent le rocher, puis, accablé de sommeil, je m'étends, comme les anciens pèlerins, sur la trace merveilleuse. Notre caravane de 1893 comptait peut-être les premiers Dominicains depuis le Père Fabri, qui raconte ici une aimable anecdote. Il y avait dans son groupe des che-

valiers, un comte, un chanoine, deux Franciscains, et seul le Frère Félix Fabri avait été assez prudent pour garnir sa besace : des biscuits, des œufs durs, de la viande fumée, du fromage... c'était plus qu'il n'en fallait pour exciter l'envie des négligents qui se frappaient la poitrine pour attendrir le bon Père. Celui-ci, enchanté, *jucundatus*, ne voulait entendre personne et portant tout son paquet vers le rocher de Sainte-Catherine, il leur dit, si agréablement qu'il faut ici le citer : *Ecce in hac domo, in ista camera, in hoc lectulo habitavit et quievit dulcissima sponsa mea S. Catharina, ultra trecentos annos a sua passione, quæ mihi in juventute desponsata inter omnes cœlestis regni pretiosissimas virgines deifica sorte a me electa est, denique in ejudem virginis festo anno 1452 ejus amore sæculo renuntiavi et habitum fratrum Prædicatorum accepi... Venite ergo omnes, quotquot estis, et cum lætitia edite.* Et c'est sans le moindre fiel qu'il ajoute : *Numquam per totam peregrinationem meam fuit sporta mea adeo evacuata et mundata, sicut ibi* (1). N'est-ce pas charmant de voir cet intrépide pèlerin se charger seul de provisions pour régaler son monde en l'honneur de sa dame sainte Catherine et de sa prise d'habit? Je lui laisserais volontiers le soin de dire la translation du corps de la sainte par les anges, et les rochers qui leur servirent de siège pendant qu'ils le gardaient, et l'invention qu'en firent les moines, mais je serais obligé de répéter, et plus souvent que lui, son prudent aphorisme : *Quid autem ista veritatis habeant, committo discreto viro* (2).

C'est surtout dans le Ou. Ledja qu'il faut s'en remettre au jugement du lecteur! En descendant du Dj. Katherin, on nous fait voir la source des perdrix, *Aïn-Chounnar,* ou source de sainte Catherine. La sainte l'aurait révélée à une époque où le couvent manquait d'eau. Cachée dans un pli de roche, elle est encore couverte de glace. Puis en revenant à la plaine d'Er-Rāhāh, on voit d'abord la pierre frappée par Moïse pour en tirer de l'eau. Si on s'étonne qu'elle se trouve si près du Sinaï, à cause de l'Exode (XVII, 6), on répond par un texte de saint Paul, la pierre les suivait, *consequente eos petra;* sans ajouter : *Petra autem erat Christus* (1 Cor. X, 4).

Et elle est curieuse en effet, cette pierre levée toute droite, avec des trous en forme d'écuelles, brunis sur le bord comme si l'eau venait de couler. Puis c'est le moule du veau d'or, un trou creusé dans le sable, déjà dans la plaine d'Er-Rāhāh, au lieu où le Ou. Ledja passe le long du Rās-Safsafeh, puis le siège de Moïse, puis le bois dont était faite sa

(1) Ed. Hassler, t. II, p. 462.
(2) P. 489.

verge,... on montre tout cela, et on montrait beaucoup d'autres choses encore dès le temps de sainte Sylvie, en plus ou en moins, par exemple, à cette époque, on laissait à Pharan le rocher frappé par Moïse, les sources ici ne manquant pas!

Dans les vallées qui entourent le Sinaï, sur la montagne elle-même, on en compterait facilement une quinzaine. Plusieurs jardins et petits couvents cachés dans les anfractuosités de la montagne montrent qu'une population nombreuse pourrait vivre dans ces vallées de l'élève des troupeaux. Il y a en effet, à l'entrée de la vallée, des traces de bâtiments anciens; on les dirait de l'époque romaine, s'ils n'avaient déjà été donnés à sainte Sylvie pour les habitations des Israélites : « *de quibus habitationibus usque in hodie adhuc fundamenta parent, quemadmodum fuerunt lapide girato* » (1).

Encore quelques pas, et nous sommes de retour au couvent de Sainte-Catherine.

Nous avons eu surtout pour but, dans cette rapide relation, de montrer la physionomie des lieux que la tradition actuelle croit être l'emplacement des faits bibliques. L'accord de la Bible et de la Topographie demande une étude spéciale, qui ne peut se faire en voyage, car elle exige l'analyse délicate des sources qui ont servi à composer le Pentateuque. Mais il suffit d'avoir avec soi le texte du plus ancien pèlerinage connu pour constater que depuis la fin du quatrième siècle, la tradition chrétienne n'a pas varié. C'est un fait que nous avons touché du doigt et que je voudrais exprimer clairement, puisque les guides français, anglais et allemands, continuent à dire contre toute évidence, que l'ancienne tradition chrétienne mettait le Sinaï au Serbal, et que la tradition actuelle n'est qu'une translation. Un seul fait détruit complètement cet échafaudage de suppositions habilement groupées, c'est la découverte de la *Peregrinatio* que M. Gamurrini a attribuée à Sylvie d'Aquitaine, et qui date de 383 environ. Cette date a été contestée, mais le récit du Sinaï, tel que l'a vu la Pèlerine, la confirme définitivement. Suivons pas à pas Sylvie, prenons-la pour compagne en visitant les lieux saints traditionnels.

Elle arrive, après un col, *ubi se montes aperiebant* (2), à une vaste plaine, d'où on aperçoit la montagne de Dieu, à environ quatre milles. C'est la plaine d'Er-Rāhāh et la distance est assez bien évaluée, plutôt trop faible. De là elle ne voit pas le propre sommet de ce groupe, et c'est encore vrai. La plaine avait environ quatre milles de large, et

(1) *Op. cit.*, p. 12.
(2) Ed. Gamurrini, p. 3 et ss.

il fallait la traverser, *traversare* : nous venons de dire que c'est juste. Si donc la même plaine a peut-être 16 milles de long, d'après la Pèlerine, c'est qu'elle se continue par le ou-Ech. Cheik, et jusqu'à la passe du Watijeh, ce qui est encore assez bien estimé.

Ce qui est aussi très bien vu, c'est la physionomie du massif du Dj. Mouça, qui ne paraît former qu'un bloc, mais qui contient comme un premier étage d'où partent les sommets : *intus autem quod ingrederis, plures sunt*, ce qui n'est le cas ni du Serbal, ni du Dj. Katherin. Le Serbal se termine en plusieurs pics, mais non point aussi distincts que les sommets du massif dont nous parlons, et qui n'a même pas de nom commun, si on ne veut pas le nommer le Sinaï.

Au lieu d'aller d'abord au lieu du buisson, la Pèlerine veut faire l'ascension du Sinaï proprement dit, par l'autre côté. Elle rencontre des monastères, une église, c'est exactement la situation de Deir el-Arbaïn. En la lisant pour la première fois, je m'étais demandé si pour elle le Sinaï n'était pas le Dj. Katherin, beaucoup plus élevé que le Dj. Mouça. Mais son itinéraire vu sur place est parfaitement clair. C'est bien au Dj. Mouça qu'elle monte à pic, *directum ac si per parietem*, et si elle compare les montagnes qui l'entourent à de petites collines, c'est qu'il s'agit bien des autres sommets du même massif. Le Dj. Katherin barre la vue du côté du sud-est, mais il est en dehors de l'horizon dont Sylvie nous a toujours parlé : il est trop éloigné pour écraser de sa masse le Dj. Mouça. Ce dernier, il est vrai, perd tous ses avantages quand on est au sommet de son puissant voisin, tout cela est une question de point de vue. Celui de la Pèlerine est parfaitement déterminé. Sur son Sinaï, elle trouve une église, avec la grotte de Moïse. Ces deux choses se trouvent au Dj. Mouça et pas ailleurs. Il est vrai que la Pèlerine prétend avoir vu la Méditerranée, *mare illud Parthenicum quod mittit Alexandriam :* c'est une exagération dans les deux cas ; il faut la mettre sur le compte de ses guides.

Ce qui est encore plus caractéristique, ce sont ces ermitages, semés dans la montagne, avec leurs jardins, produisant des fruits : on ne peut les rencontrer que là, et ils y sont encore. Puis la Pèlerine descend, elle arrive à l'église et à la grotte d'Élie : elles y sont. On lui montre non loin de là la place des 70 vieillards : on la montre encore. Mais la huitième heure est arrivée, il reste à faire trois milles pour arriver au buisson. C'est à peu près la distance de la chapelle d'Élie au couvent de sainte Catherine, et il est bien en tête de la vallée, sous la montagne de Dieu. On y est en deux heures, vers la dixième heure : toutes ces heures sont indiquées par à peu près. A la descente, c'est beaucoup, mais les trois milles indiquent qu'on n'a pas voulu se presser.

Tout cela est tellement clair, que je me reprocherais d'insister. Il faut seulement savoir ce qu'a trouvé ici la Pèlerine. Elle le dit avec sa précision ordinaire : plusieurs ermitages, *monasteria plurima,* une église dans le dessus de la vallée, *ecclesia in capite vallis,* un jardin bien arrosé où croissait le buisson. C'est la situation qui a précédé le temps de Justinien. M. Ebers nous déclare gravement que les monastères du Sinaï dont parle Marcian en 454, ne pouvaient être que ceux de Pharan, pour cette raison qu'avant Justinien il n'y avait pas d'église au Djébel Mouça, ni même de *cœnobium* (1). C'est méconnaître l'évolution normale de la vie religieuse en Orient. Elle commençait ordinairement par de petits ermitages nommés monastères, parce qu'ils étaient destinés à un seul moine. Le mot de *laures,* qui paraît emprunté à l'Égypte, a quelquefois prévalu. Souvent ces retraites étaient de simples cavernes, plus ou moins accommodées à leur nouvelle destination. Mais aussitôt que les solitaires étaient réunis en certain nombre dans un rayon donné, il leur fallait une église. Elle était comme le foyer commun où ils se rendaient chaque semaine pour la synaxe. Le *cœnobium* ne venait qu'en dernier lieu. Le plus souvent on n'y recourait que par suite des nécessités pratiques, car la vie de communauté proprement dite n'était pas dans l'esprit de l'Orient. Un *cœnobium* pouvait n'être qu'une réunion de monastères, mais il fallait se grouper, ou pour que les novices reçussent plus facilement leur formation spirituelle, ou pour mieux se défendre contre les incursions des nomades. Le moment où telle laure s'est transformée en couvent est souvent connu historiquement. Dans la suite, et par abus, monastère devint synonyme de couvent. Pour le Sinaï, il est clair que cette transformation s'opéra sous Justinien, et il n'est pas moins clair qu'elle n'était pas accomplie au temps de la Pèlerine.

Le texte d'Eutychius (IXe siècle) patriarche d'Alexandrie, cité avec prédilection par M. Ebers, met ce fait en pleine lumière. Ce que les moines demandent à l'empereur, c'est de leur bâtir un couvent, « car ils vivaient dispersés sur les montagnes et dans les vallées autour du buisson, duquel Dieu avait parlé à Moïse. Ils avaient seulement au-dessus du buisson une grande tour qui existe encore et dedans un temple de Sainte Marie » (2).

C'est l'état qu'a décrit sainte Sylvie. Justinien bâtit, d'après Procope, une église et une forteresse ; d'après Eutychius, un couvent. C'est l'état au temps d'Antonin (vers 570) : *Tunc introduxerunt nos in val-*

(1) P. 427.
(2) Ap. Ebers, p. 419.

lem inter Horeb et Sina, ad cujus montis pedem est fons ille, ubi Moyses adaquabat oves, quando vidit rubum ardentem, qui fons inclusus est intra monasterium, quod monasterium circumdatur muris munitis (1). Ce monastère, contenait désormais non seulement le buisson, mais aussi les cellules des moines.

Tout concorde : les documents historiques, les récits de pèlerins, les lieux et l'épigraphie elle-même ; accord bien rare, on en conviendra. Justinien a bâti l'église et le couvent, mais en cela il ne faisait que donner un asile aux moines qui depuis des siècles étaient réunis sur la sainte montagne, et spécialement près du buisson ardent. Vers 383, la Pèlerine a visité le Djébel Mouça, où la tradition chrétienne existait telle qu'elle existe aujourd'hui : faut-il ajouter qu'elle n'était guère plus sobre dans son empressement à tout voir et à tout montrer?

Qu'on veuille bien remarquer que la Pèlerine n'atteste pas seulement l'existence de la tradition au Sinaï, elle constate qu'à Pharan on se croyait à 35 milles de la montagne de Dieu. C'est décisif, car on pourrait objecter qu'il y a eu de très bonne heure deux traditions rivales. Il faut cependant, pour éclaircir une question qu'on a embrouillée comme à plaisir, aborder les arguments de tradition proposés en faveur de Pharan.

On imagine quelques textes antérieurs à Justinien, qui parlent de l'église du Sinaï. Ce sera, par exemple, l'abbé Nicon, moine du Sinaï, qui se rendait chaque dimanche à l'église (2), ou l'empereur Marcian qui écrit à Macaire, évêque de Pharan, au sujet des moines du Sinaï (en 454). On fait observer qu'il n'y avait alors au Djébel Mouça ni église, ni même de *cœnobium*, donc il s'agit du Serbal. Toute cette argumentation tombe devant les explications données. Le Djébel Mouça avait son église, mais les moines, ne formant pas de communauté, dépendaient de l'évêque de Pharan.

Voici qui est plus grave. Saint Nil vivait au Sinaï vers 430. Il a raconté lui-même le massacre des moines par les Sarrasins : après avoir, durant la nuit, rendu les derniers devoirs à un moine, il serait arrivé à Pharan la même nuit. Donc le Sinaï de cette époque était très rapproché de Pharan, c'était le Serbal! — Réponse : le texte ne dit pas cela : saint Nil dit aux Pharanites : « Nous avons pu venir vers vous, les ténèbres cachant encore notre départ, καὶ πρὸς ὑμᾶς, ἔτι τοῦ σκότους ἄδηλον ποιοῦντος τὴν ἄφιξιν, ἐλθεῖν δε δυνάμεθα (3). » C'est-à-dire qu'ils sont partis avant la fin de la nuit, sans qu'on sache quand ils sont arrivés.

(1) A. Tobler, p. 112.
(2) Cotelier, I, p. 377.
(3) *P. G.*, t. LXXXIX, p. 640. Ce qui est bien différent de la traduction de M. Ebers : « Später

Mais Eusèbe et saint Jérôme dans leur *Onomasticon?* « Enfin, dit le guide Joanne, il est à considérer, pour ceux tout au moins qui placent au-dessous de tout argument le témoignage des traditions, que celui de saint Jérôme, le plus ancien à cet égard, est tout à l'appui du Serbal (1). » — Eh bien, non, et M. Ebers n'avait cité Eusèbe et saint Jérôme que pour soutenir que Raphidim était près de Feiran, ce que nous ne nions pas : *Rafidim, locus in deserto juxta montem Choreb, in quo de petra fluxere aquæ, cognominatusque est tentatio, ubi et Jesus adversum Amalec dimicat prope Faran* (2). »

Du moins objectera-t-on que Raphidim est ici près de Horeb. — Mais saint Jérôme pouvait-il dire autre chose quand l'Exode (XVII, 6) semblait placer l'Horeb à Raphidim? C'est ici une objection biblique qui a sa gravité, mais qui n'a rien à faire dans l'examen de la tradition chrétienne. Le double nom de Sinaï et de Horeb était une difficulté inextricable pour les anciens qui ne distinguaient pas les différents documents du Pentateuque. Saint Jérôme avait compris qu'ils ne formaient qu'une montagne, mais il ne confondait pas montagne et désert du Sinaï avec montagne et désert de Pharan. D'ailleurs, en jugeant les choses en gros, de Jérusalem, on ne pouvait apprécier les distances. C'est ce qui ressort du texte qu'on nous oppose le plus : *Choreb mons Dei in regione Madian juxta montem Sina super Arabiam in deserto, cui jungitur mons et desertum Saracenorum quod vocatur Faran. Mihi autem videtur quod duplici nomine idem mons nunc Sinai, nunc Choreb vocatur* (3).

D'ailleurs il faut avouer que la pente était glissante. Cosmas Indicopleustes (vers 530) a fait explicitement l'identification dont saint Jérôme approchait. Son texte nous est absolument contraire, je ne cherche pas à le nier, mais je me refuse à y voir l'écho d'une tradition, qui en tous cas ne serait pas primitive. Comme tout le monde à cette époque, Cosmas place Raphidim à Pharan. Mais Raphidim c'est l'Horeb, et l'Horeb, c'est le Sinaï, éloigné de Pharan de 6 milles (4).

Gelang es uns noch, in derselben Nacht zu Euch zu gelangen, da die Finsterniss unseren Abzug verbarg, » p. 362. M. Ebers a d'ailleurs raison de traduire ἄφιξις par *départ, retraite,* car il n'importait pas que les ténèbres favorisassent leur arrivée à Pharan, mais les dérobassent à la poursuite des Sarrasins qui pouvaient se trouver encore près du lieu du carnage.

(1) P. 719 N., éd. de 1891, « La Péninsule sinaïtique ».

(2) *Onom.*, éd. Lagarde, p. 177.

(3) *Op. cit.*, p. 146.

(4) Εἶτα πάλιν παρενέβαλον εἰς Ῥαφιδὶν, εἰς τὴν νῦν λεγομένην Φαράν. Καὶ διψευσάντων αὐτῶν, πορεύεται κατὰ πρόσταξιν Θεοῦ ὁ Μωϋσῆς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων (καὶ ἡ ῥάβδος ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, εἰς Χωρὴβ τὸ ὄρος, τουτέστιν ἐν τῷ Σιναίῳ, ἐγγὺς ὄντι τῆς Φαράν ὡς ἀπὸ μιλίων ἕξ. (CPG, t. LXXXVIII, p. 200.)

Si le chiffre est exact, c'est le Serbal. La confusion s'est faite, et elle devait être l'œuvre d'un savant homme, comme l'était Cosmas. Si quelque chose prouve l'exactitude de la tradition chrétienne qui plaçait le Sinaï au Dj. Mouça, c'est qu'elle s'est établie malgré la séduction de ce texte qui plaçait l'Horeb à Raphidim que la même tradition croyait connaître sous le nom de Pharan.

Cette voix isolée demeura sans écho. On nous dit que les empereurs favorisèrent la tradition du Dj. Mouça aux dépens des Pharanites tombés dans l'hérésie monophysite. M. Ebers le prouve par la lettre de Marcian, d'après lequel Théodose, l'intrus de Jérusalem, était allé semer l'opposition au concile de Chalcédoine parmi les moines du Sinaï : nous avons vu que ces moines étaient ceux-mêmes du Djébel Mouça et c'est à l'évêque de Pharan que Marcian s'adressa pour les corriger. Le siège de Pharan tomba, il est vrai, avec Théodose, dans l'erreur monothélite. D'ailleurs, les Arabes ne tardèrent pas d'arriver. Ils attachèrent plus d'importance à la ville de Pharan qu'à la possession du Dj. Mouça, où les moines trouvèrent un abri derrière la forteresse de Justinien. C'est alors qu'eut lieu la fameuse translation, non pas de la tradition, mais du siège épiscopal. L'évêque de Pharan, désormais sans troupeau, se réfugia au couvent, et c'est pour cela que le couvent de Sainte-Catherine a depuis longtemps pour supérieur immédiat l'archevêque du Sinaï (1).

Nous avons parcouru les principales raisons qui ont fait planer un doute sur une question très claire. L'antiquité chrétienne plaçait Raphidim à Pharan, et malgré l'Exode (XVII, 6) qui semblait identifier Raphidim à l'Horeb, identique lui-même au Sinaï, elle tenait fermement que le Sinaï était à 35 milles de là, au Djébel Mouça d'aujourd'hui. Un seul auteur a fait la confusion savante suggérée par la Bible, c'est Cosmas : à cette exception près, la tradition chrétienne s'est maintenue dans ses grandes lignes. Les moines ont seulement cédé à la même confusion en sens inverse en transplantant chez eux la pierre de Raphidim ou de l'Horeb...

On conclura ce qu'on voudra des raisons qui ont déterminé les premiers chrétiens, — nous en traiterons plus tard, — ce qu'il faut mettre

(1) Il m'est impossible de discuter par le menu les textes de M. Ebers. Son Ammonius ne m'inspire aucune confiance, lui-même le tient pour suspect : cet auteur ne met que deux jours pour aller de Raithou (Tôr) aux cellules des Sinaïtes : mais de Tôr au Serbal ou au Dj. Mouça la différence n'est pas grande. M. Ebers (p. 227) parle d'un saint Julien qui aurait bâti une église au Sinaï vers 360 et cite les Bollandistes au 9 janvier. Je ne vois là qu'un saint Julien, martyr sous Dioclétien. Il cite encore un évêque du Sinaï en 324, d'après le ménologe des Grecs : mais cette donnée a paru fort suspecte à Lequien.

maintenant au-dessus de tout doute sérieux, c'est le fait de leurs préférences. Nous avons du moins là-dessus une conviction inébranlable en quittant le couvent de Sainte-Catherine.

Fr. M.-J. Lagrange.

ITINÉRAIRE DU SINAÏ

DEUXIÈME CARAVANE BIBLIQUE.

Mois. — Jours.		DISTANCES. Heures.	Minutes.
	Ascension du Sinaï.		
Février 1896. — 26	Du couvent de Sainte-Catherine à Aïn Mouça..		40
	Inscription arabe sur un roc.....		3
	Chapelle de la *Vierge de l'Économe*.....		12
	1er arceau		8
	2e —		7
	Chapelle d'Élie.....		5
	Au sommet du Dj. Mouça.....		25
	Retour à la chapelle d'Élie.....		15
	De la chapelle d'Élie à l'ermitage dit de S. Grégoire.....		25
	A la chapelle de S. Jean-Baptiste.....		10
	A la chapelle de la Ceinture de la Vierge.....		30
	Au sommet du Safsafeh		30
	Descente du Safsafeh		15
	Ascension d'un col au Sud.....		20
	Descente dans un ouady affluent du Ou. Ledja.		30
	Entrée dans le Ou. Ledja.....		35
	Deir el-Arbaïn		5
	Ascension du Dj. Katherin.		
Février 1896. — 27	De Deir el-Arbaïn au pied de la montagne.....		5
	Aïn Chounnar.....	1	10
	Premier col.....		45
	A la chapelle du sommet	1	
	Retour à Deir el-Arbaïn	2	15
	Du couvent à Hâjar Mouça.....		20
	A la hauteur du couvent des *Douze Apôtres*..		15
	Embouchure du Ledja		15
	El-Bostân		15
	Moule du Veau d'or.....		10
	Siège de Moïse.....		5
	Deir Katherin.....		20
	Total.....	12 h.	10′

P. S. — *Nouvelles de Jérusalem.*

Les Grecs ont entrepris la restauration du monastère de Saint-Théodose (Mar Dosi, deir Ibn Obeid), situé, comme on sait, à une heure et demie de Saint-Sabas, à l'ouest, sur une hauteur qui domine la vallée du Cédron. On a déjà déblayé la crypte demeurée presque intacte, avec des restes de peinture.

Les Pères Franciscains ont acquis et enclos d'un mur toute la partie de la vallée de Josaphat qui va de la route de Jéricho au tombeau d'Absalon. Ils ont mis à jour quelques tombeaux faisant partie du cimetière du mont des Oliviers. Sur une dalle perdue dans un coin nous avons lu ΜΝΗΜΙΟΝ ΔΩΡΟΘΕΑϹ. On paraît attendre de plus importantes découvertes.

Le R. P. Mac-Mahon et M. le Dr Musil, auditeurs à Saint-Étienne, ont rapporté d'Amwâs l'estampage d'une inscription latine relative à un soldat de la 1re légion (1).

C VIBIUS FIRMVS
MIL LEG V MAC
> POLLIONIS BENE
FICIARIVS MILITA
ANNIS XIIX VIXIT
ANNIS XXXX
H S E
SACCIA PRIMIGINIA
CONIVGI SVO FC

Caius Vibius Firmus, miles legionis quintae macedonicae centuriae Pollionis beneficiarius militavit annis duodeviginti, vixit annis quadraginta, hic situs est. Saccia Primigenia coniugi suo faciendum curavit.

C'est la deuxième fois qu'on trouve là un *miles*, et non un *veteranus*, ce qui marque, comme l'indique Schürer (2), qu'il ne s'agit pas de

(1) Présentée à la Société des Antiquaires de France par les soins obligeants de M. E. Michon, conservateur au musée du Louvre. Voir au *Bulletin* de ladite Société (1896, p. 263) la note de M. Michon. Ajoutons pour mémoire que, à l'Académie des Sciences de Berlin (séance du 22 octobre 1896), M. le prof. Schuerer (de Göttingen) a lu un mémoire sur le calendrier et l'ère de Gaza, d'après les données fournies par les inscriptions chrétiennes de Gaza publiées ici même par le P. Germer.-Durand (1892, p. 239; 1893, p. 203; 1894, p. 248), et étudiées depuis par Clermont-Gannean dans les *Archaeological Researches* (1896). Ce mémoire est publié maintenant dans les *Sitzungsberichte*, t. XLI, p. 1065 et suiv.

(2) *Geschichte des Jüdischen Volkes*, p. 559.

la colonie de vétérans d'Emmaüs, mais de l'autre Emmaüs (*B. J.*, IV, 8, 1; V, 1, 6) ou la Ve légion résida de 68 après J.-C., jusque peut-être en 70. Ce serait une preuve de plus, s'il en était besoin, qu'Amwâs est bien Emmaüs Nikopolis. Cet obscur soldat a donc pris part à la grande guerre des Juifs, quoiqu'il n'ait pas assisté au siège de Jérusalem.

Mgr Blyth, évêque anglican à Jérusalem, a bâti près de nous, plus au nord, une chapelle, un séminaire et son palais épiscopal. Dans la pointe septentrionale du terrain, entre les deux routes, et à 50 mètres environ du monument d'Hélène d'Adiabène, vulgairement appelé « Tombeau des Rois », on a découvert un autre tombeau, bien moins grand assurément, mais cependant intéressant. Il est seul de son genre en notre contrée. C'est une fosse rectangulaire de $1^m,80$ de longueur sur $0^m,60$ de largeur, et 4 mètres de profondeur, avec deux auges funéraires creusées de chaque côté au fond.

L'ouverture, à $0^m,50$ sous terre, se trouvait au niveau d'un rocher, recouverte de quatre pierres plates. Immédiatement au-dessous, sur une profondeur de $1^m,70$ le rocher a été revêtu d'un crépissage orné de peintures. Dans la partie supérieure, une frise avec guirlande et médaillons représentant des têtes de femmes, dénote un art assez grossier. Mais vers l'Ouest, sur la paroi étroite du rectangle, trois femmes sont représentées, comme exécutant une marche funèbre : elles sont bien drapées; malheureusement les traits de la figure ont disparu sauf pour la première dont le visage accuse une douleur violente. Au-dessus se voient les restes d'une inscription grecque également peinte, malheureusement très dégradée. Toutefois les trois premières lettres sont sans doute Α ΛΥ, la sixième ou septième un Α, et plus loin on distingue encore Ι Α.

Au-dessous de ce premier compartiment orné, le rocher brut fait saillie de $0^m,15$ pour supporter un rang de dalles, puis au-dessous un compartiment de $0^m,60$ de haut avec le rocher naturel de tous les côtés, une nouvelle saillie de $0^m,15$ pour recevoir un nouveau dallage et enfin le dernier compartiment au fond : au milieu un étroit passage de $0^m,40$ de large et $0^m,50$ de profondeur, avec les deux auges funéraires dont j'ai parlé, sur les côtés. Elles ont été excavées dans le roc sur une profondeur de $0^m,25$ et une largeur de $0^m,60$. Le rocher les recouvre en forme de voûte à $0^m,50$ de hauteur. L'orientation est de l'ouest à l'est, la tête reposant à l'ouest sur une partie de rocher saillante. Il y a encore quelques ossements et des fragments de poteries. Ces trois dallages superposés sont certainement

remarquables. — On ne voit dans ce tombeau aucun signe chrétien; la présence des personnages exclut aussi la possibilité d'y voir un tombeau juif. Reste donc l'hypothèse d'un tombeau païen, et grec selon toute vraisemblance, d'après l'inscription.

Le P. Lagrange a conduit la caravane d'automne dans le pays de Moab et jusqu'à Pétra. On a retrouvé la grande inscription nabatéenne entrevue par le capitaine Fraser et qui depuis avait échappé à tous les voyageurs, même à des hommes comme Palmer et Hull. Copie et photographie avec traduction ont été envoyés à M. le marquis de Vogüé pour être communiqués à l'Académie des Inscriptions. L'estampage n'a pas demandé moins de trente-quatre feuilles. Nos voyageurs se proposent de mettre les lecteurs de la *Revue* au courant dans une prochaine chronique.

Huit ecclésiastiques, quelques-uns docteurs, d'autres se préparant à le devenir, sont pensionnaires et auditeurs à Saint-Étienne, un Hollandais, un Américain, un Canadien, un Autrichien, un Suisse et trois Français. L'école est donc aussi internationale que la *Revue*.

Jérusalem.

Fr. Paul-M. Séjourné.

RECENSIONS

Die Sprüche Jesu, *die in den Kanonischen Evangelien nicht überliefert sind*, eine kritische Bearbeitung des von D. Alf. Resch gesammelten Materials, von J. H. Ropes. — Leipzig, Hinrichs, 1896, in-8° 176 p. — 5,50 M.

En 1889 les *Texte und Untersuchungen* de von Gebhardt et Harnack (Bd. V. II, Hft. 4) publièrent les *Agrapha, aussercanonische Evangelienfragmente*, par A. Resch, suivis en 1893/96 *des Aussercanonische Paralleltexte* relatifs aux Évangiles Canoniques. C'est le premier de ces volumes que critique M. Ropes dans ses *Sprüche Jesu*.

Resch poursuit en réalité la solution de deux problèmes à la fois : le problème des *Agrapha* ou paroles de N.-S. non contenues dans nos Évangiles canoniques, et le problème synoptique. Mais comme il veut prouver l'existence d'un *Urevangelium* hébreu, non araméen, par la possibilité d'expliquer par un original hébreu les variantes dans le texte des *Agrapha* et en même temps expliquer l'existence de ces variantes par l'hypothèse d'un *Urevangelium* hébreu, son argumentation fait souvent l'impression d'un cercle vicieux. Il importe donc de distinguer les deux questions dans le travail de Ropes comme dans celui de Resch.

Sur les 74 *Logia* (*Agrapha* authentiques) et les 103 *Apokrypha* (*Agrapha* douteux ou apocryphes), Ropes examine tous les Logia et 48 Apokrypha. Il groupe toutes ces sentences en trois catégories : 1°) celles, que les auteurs, qui nous les ont transmises, n'entendent pas formellement attribuer au Christ dans leur teneur actuelle (n° 1-73) ; — 2°) celles, « qu'à la suite d'un manque de mémoire on a munies d'une étiquette fausse », c'est-à-dire sont canoniques extra-évangéliques, mais ne proviennent pas de Notre-Seigneur (n° 74-84); — 3°) celles, qu'on attribue certainement à N.-S., mais dont 42 (n° 85-127) sont non historiques, 13 douteuses (n° 128-140), enfin 14 historiques (n° 141-154). De la collection formée par Resch avec une patience et une érudition dignes d'un meilleur sort, il ne resterait donc que 14 textes pouvant être attribués à N.-S., et encore sur ces 14, il n'y a que 5 Logia, que Resch avait regardés comme authentiques.

C'est que la critique de Ropes est tellement exigeante, que parfois on se demande, si elle ne l'est pas trop, par exemple lorsque (p. 24) il dit à propos du Logion 23 de Resch, précédé cependant de τοῦ κυρίου λέγοντος : « Cette phrase n'est nullement une citation d'une parole du Seigneur ». Ce qui lui arrive plus fréquemment, c'est de mettre dans une catégorie de Logia *déclarées certainement non historiques*, des citations, qu'après discussion il reconnaît n'être que *douteuses*. Le résultat final, il est vrai, n'en est guère modifié, car non seulement par souci de la vérité historique, mais encore à cause du respect dû aux paroles du Christ, nous ne pouvons admettre comme authentiques que celles qui le sont certainement.

Cette exactitude plus grande dans l'appréciation des degrés de certitude une fois adoptée, le livre de Ropes sera d'un grand secours à ceux, que le manque de temps et de courage empêchent d'étudier le livre de Resch. Naturellement plus d'un lecteur trouvera authentique ou douteuse une citation, que Ropes regarde comme

apocryphe, et même réciproquement; mais certainement il se convaincra que Ropes a fait une œuvre très utile en nous montrant combien peu de ces Logia peuvent sans de trop grands risques être attribués à N.-S.

La tendance conservatrice de Resch dans la question des Logia résulte en grande partie de sa théorie sur la genèse de nos Évangiles canoniques. Il admet l'hypothèse dite « des deux sources », mais dans ce sens, qu'un Évangile primitif hébreu a servi non seulement à Marc aidé des souvenirs pétriniens, mais encore (en même temps que Marc) aux auteurs du 1er et du 3e Évangile, des Épîtres et de l'Apocalypse, et même (soit dans sa forme hébraïque originale soit dans des traductions) à beaucoup d'écrivains des premiers siècles. Cette hypothèse, presque aussi simple et commode que celle de la tradition orale, a malheureusement l'inconvénient d'être fort peu probable. La principale preuve interne de Resch est la possibilité d'expliquer les différences existant entre les citations du même Agraphon (c'est-à-dire d'un fragment de l'*Urevangelium* hébreu), comme des variantes dans la traduction de l'hébreu; et cette preuve est tout à fait insuffisante. Le fait a été signalé entre autres, pour les *Agrapha* dans la *Theologische literaturzeitung* (1893, p. 377 sq.), par le prof. Bousset, pour les *Ausserkanonische Paralleltexte* dans la *Critical Review* (Jan. 1896, p. 50-51), par M. Marshall, dans *l'Enseignement biblique* (mars-avril 1893, p. 35), par M. Loisy. De fait un pareil procédé pourrait servir à prouver l'existence d'un original dans n'importe quelle langue ancienne ou moderne; n'y-a-t-il donc, par exemple, que l'hébreu נשא qui puisse se rendre par αἴρειν, ἀφαιρεῖν et λαμβάνειν, ou קרא par ὀνομάζειν, ἐπονομάζειν, ἐπιτιθέναι ὄνομα, ἐπικαλεῖν, καλεῖν, etc., etc.? Pour que la preuve eût quelque valeur probante, il faudrait de nombreuses différences, qui comme variantes d'une traduction historiquement prouvée, ne s'expliqueraient que par un original hébreu. Il est en effet possible, que telles variantes, si elles sont des traductions distinctes (ce qui est à prouver), ne puissent provenir que d'un original hébreu; mais on en trouverait aussi qui postuleraient un original araméen, comme celle que cite Marshall (*Critical Review*, loc. cit.) : θήσαυρος = סיבוא = πλοῦτος (dans les dialectes syro-palestiniens); et pourtant on n'a pas songé, que je sache, à prouver de cette manière l'existence d'un original araméen. Cette partie très considérable du travail de Resch est donc certainement malheureuse, et Ropes désigne avec raison cette preuve séparée de la théorie correspondante, comme « n'ayant aucun sens ».

La critique interne de Resch n'est pas corroborée par ses arguments externes, tirés surtout de saint Jérôme. Celui-ci nous parle en 392 de l'*original* de saint Mathieu, écrit « hebraicis litteris verbisque », « conservé à Césarée » et dont « les Nazaréens lui ont prêté un exemplaire ». En 398 il raconte qu'il a traduit « de hebraeo sermone » l'Évangile « dont se servaient les Nazaréens » et « quod *vocatur* a plerisque Mathaei authenticum ». Enfin en 416 il parle d'un évangile « conservé à Césarée », en usage « chez les Nazaréens », mais « écrit en araméen avec des lettres hébraïques », « quod plerique *autumant* juxta Matthaeum ». Il paraît évident, qu'il s'agit du même évangile, que saint Jérôme désigna, il est vrai, en 392 comme « ipsum Hebraicum » (scil. Matthaei), mais à une époque, où on était habitué depuis longtemps à nommer « hébreu » l'araméen et l'hébreu, et sans assumer la responsabilité de cette identification, surtout en 396 et 416. Les locutions « vocatur a plerisque », « quod plerique autumant »; le fait, que Jérôme cite fréquemment cet Évangile (15 fois) sans le donner jamais — excepté dans le passage cité plus haut — comme l'original de saint Mathieu; le fait qu'il ne répond pas à Théodore de Mopsueste lui reprochant d'introduire un cinquième Évangile, que cet Évangile est celui de saint Mathieu mais en hébreu; la réserve avec laquelle il dit, ad Matth. 25 : « *Putamus* enim ab Evangelista

primum editum, sicut in ipso hebraico [c'est-à-dire Mich. 52] legimus », etc. : tout cela prouve bien, que Jérôme ne croyait pas avoir l' « authenticum Mathaei » devant lui. Aussi Resch est-il bien forcé de l'admettre, quitte à supposer, — est-ce par aversion pour un évangile original en araméen? — que cet Évangile des Hébreux est une traduction araméenne du grec et influencée par les Synoptiques, tandis que Ropes (p. 92) croit, avec Harnack, que cet Évangile n'est apparenté qu'aux sources de notre premier Évangile canonique.

Cet évangile des Nazaréens une fois écarté, Resch cherche à prouver sa thèse par d'autres citations de saint Jérôme et d'autres Pères. Mais il est assez piquant de le voir accorder (*Agrapha*, p. 41), que les Pères et saint Jérôme se conformaient à l'usage, qui désignait l'araméen et l'hébreu par le même mot signifiant la langue parlée par les Juifs ou Hébreux, et se servir ensuite de textes semblables en faveur de sa théorie d'un *Urevangelium* non araméen mais hébreu. Son texte de saint Jérôme le plus explicite est celui de 392, cité plus haut; mais pourquoi ne cite-t-il pas la partie du texte relative aux Nazaréens? Craignait-il, qu'on ne comparât cette citation avec celles de 398, de 416, etc., où il apparaît que saint Jérôme changea d'avis et vit dans cet évangile des Nazaréens non plus l'original de saint Mathieu, mais l'Évangile des Hébreux?

En somme les lecteurs du livre de Ropes constateront, que Resch n'a pas prouvé sa théorie. Il faudra, si on admet « l'hypothèse des deux sources », s'en tenir encore, en attendant de meilleures preuves de Resch, à la forme, que lui donnent, par exemple, Weiss et Holtzmann; car une hypothèse simple mais nullement prouvée vaut moins qu'une hypothèse compliquée mais appuyée sur des raisons probables.

Louis HACKSPILL.

Metz.

Das Grab der heil. Jungfrau Maria, eine historisch kritische Studie, von Dr Jos. NIRSCHL, Domdec. — Mainz, Kirchheim, 1896. Un vol. 8°; XII-118 p. — 1,80 M.

On connaît les deux opinions qui existent au sujet du tombeau de la B. V. M. L'une qui, en dehors de Tillemont, n'est partagée pour ainsi dire par aucun représentant autorisé de la science, place le tombeau de Marie à Éphèse. L'opinion la plus générale, soutenue en particulier par Baronius, est que Marie a reçu la sépulture à Jérusalem, dans la vallée de Josaphat, à l'endroit où s'élève aujourd'hui l'église de l'Assomption. Mais la tradition d'Éphèse a reçu aux yeux de plusieurs une confirmation décisive par les révélations de Catherine Emmerich. La célèbre visionnaire prétend en effet, dans la vie de la Sainte Vierge écrite sous sa dictée par Clemens Brentano, que Marie a passé les neuf ou onze dernières années de sa vie terrestre sur une petite colline située à 3 ou 4 lieues d'Éphèse; l'apôtre saint Jean y aurait fait construire une maison sur le modèle de celle de Nazareth, et c'est là que Marie serait morte à l'âge de soixante-trois ans et aurait reçu la sépulture de la main des apôtres. Des fouilles exécutées dans ces dernières années auraient, au dire de ceux qui les ont entreprises, amené des découvertes établissant d'une manière frappante l'exactitude des descriptions que fait Catherine Emmerich de la colline et des constructions qui s'y trouvaient.

C'est à l'examen de la valeur historique de cette opinion qu'est consacré l'opuscule du Dr Nirschl : *Das Grab der heiligen Jungfrau Maria*. Dans une première partie, intitulée : Le tombeau de Marie à Éphèse, l'auteur établit que cette opinion est peu fondée. Le seul argument historique sérieux qui puisse être invoqué en sa faveur, est le passage de la lettre que les Pères du concile d'Éphèse (431) adressent au clergé

et au peuple de Constantinople : ἐν τῇ Ἐφεσίων, ἔνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης καὶ ἡ θεοτόκος παρθένος, ἡ ἁγία Μαρία. Le Dr Nirschl écarte, un peu trop facilement, cet argument : d'après lui ce texte signifie simplement qu'il y avait alors à Éphèse deux églises, l'une dédiée à saint Jean, l'autre à Marie (1). Quoi qu'il en soit de cette interprétation, le texte signifie tout au plus que Marie a été à Éphèse, mais on ne peut en conclure qu'elle y a reçu la sépulture. Quant à l'existence à Éphèse d'une église dédiée à Marie, elle ne prouve nullement que son tombeau s'y soit trouvé également. Sous Constantin on construisit beaucoup d'églises, surtout dans les grandes villes de l'empire, en l'honneur de saints qui avaient certainement leur sépulture ailleurs; ainsi à Constantinople il y eut trois églises dédiées à Marie, qu'on faisait remonter à Constantin. Le Dr Nirschl examine ensuite longuement et avec beaucoup de ménagement la valeur historique des révélations de Catherine Emmerich : il établit d'une manière convaincante qu'il s'y rencontre une foule d'inexactitudes historiques et archéologiques. Puis il oppose aux visions de Catherine Emmerich celles de Marie d'Agréda, autre visionnaire non moins célèbre, qui fait mourir la Sainte Vierge à Jérusalem à l'âge de soixante-dix ans et décrit avec les plus minutieux détails la sépulture qui lui fut donnée dans la vallée de Josaphat.

La seconde partie de l'opuscule a pour but d'établir l'authenticité du tombeau de Marie à Jérusalem. Jusqu'au quatrième siècle, il est vrai, le tombeau de Marie y était inconnu. Saint Jérôme, le pèlerin de Bordeaux, sainte Sylvia n'en parlent pas dans l'énumération qu'ils font des sanctuaires de la ville. C'est, dit l'auteur, parce que le tombeau de Marie resta caché plus longtemps encore que celui de Jésus et ne fut découvert que dans le cours du quatrième siècle. Aucun renseignement précis ne nous est parvenu touchant cette découverte. Mais avant la fin du quatrième siècle le tombeau de Marie était connu et vénéré à Jérusalem. Plusieurs documents en font foi. C'est d'abord la lettre, jusqu'ici inconnue de Denys l'Aréopagite à l'évêque Titus, récemment traduite de l'arménien par le Dr Vetter, où il est dit que Marie fut ensevelie à Jérusalem à l'endroit appelé Gethsémani. Cette lettre, de l'avis du Dr Nirschl, date de l'an 363 (2). L'écrit apocryphe, *Liber de dormitione Mariæ*, attribué à saint Jean, n'est pas moins explicite : les douze apôtres déposèrent le corps de Marie à Gethsémani dans un sépulcre neuf. Cet écrit remonte environ à l'an 400. Euthymius, qui semble avoir écrit une histoire très étendue, d'après la citation qu'en fait saint Jean Damascène, rapportait qu'en l'an 451 le patriarche Juvénal de Jérusalem déclara à l'impératrice Pulchérie qu'une ancienne et très véridique tradition avait conservé le souvenir de la sépulture de Marie à Gethsémani.

Le Dr Nirschl cite plusieurs autres témoignages, entièrement conformes, d'auteurs plus récents : de Grégoire de Tours en Occident, de saint Modeste, évêque de Jérusalem, de saint André, évêque de Crète, et de beaucoup d'Orientaux.

La critique aurait peut-être à reprendre certaines affirmations du Dr Nirschl, notamment dans ce qu'il dit sur la vie de la sainte Vierge après la mort de son Fils, sur l'origine des Evangiles synoptiques, sur les circonstances de la mort de Marie. Mais son travail n'en est pas moins l'exposé le plus complet qui existe sur la question du tombeau de Marie, et il en résulte avec évidence que le sentiment qui place ce tombeau

(1) Voyez l'excellente discussion de M. Lecamus, *Les sept églises de l'Apocalypse* (Paris 1896, p. 131, et suiv.) concluant d'après l'inspection du texte aussi bien que des lieux au rejet de la prétendue tradition éphésienne.

(2) Il est permis de douter que l'assertion de Nirschl, en ce qui concerne la date de la lettre du faux Aréopagite, ait aucun fondement, voir Vetter, *Theol. Quartalschrift*, t. LXIX (1887), p. 133-138.

à Jérusalem, est une tradition très ancienne et très répandue, qui se soutient mieux que le sentiment opposé.

Metz.

J.-B. Pelt.

How to read the Prophets being the prophecies arranged chronologically in their historical settings with explanatory maps and glossary, by the Rev. Buchanam Blake. B. D. — Clark, Edinburgh, 1894.

Ce livre ne se présente pas à nous comme un livre scientifique destiné à faire avancer quelques-unes de ces questions si importantes qui s'agitent autour des écrits prophétiques de l'Ancien Testament. L'auteur est et veut être un *vulgarisateur*. Il n'a pas travaillé pour les érudits, pas même pour les étudiants qui voudraient se spécialiser dans le champ des travaux bibliques. Mais frappé, dans un pays où la lecture de la Bible a une si grande importance, des difficultés que l'on éprouve à comprendre les livres des Prophètes, il a voulu les éclaircir, les rendre, autant que possible, intelligibles pour tous. Il a travaillé pour l'utilité du peuple fidèle : il a voulu lui venir en aide pour la lecture pieuse de la Sainte Écriture. Aussi n'a-t-il prétendu à aucune originalité personnelle; son but a seulement été de concentrer dans son travail les résultats les plus sûrs auxquels ont abouti ces recherches historiques et archéologiques si ardemment poursuivies par nos voisins d'outre-Manche. C'est pour la même raison que l'auteur s'est moins préoccupé de donner pour chaque verset une traduction irréprochable au point de vue de la critique que de bien analyser le milieu historique qui peut expliquer le langage ordinaire de chaque prophète, et, autant que possible, les circonstances dans lequelles chaque oracle a été écrit. Pour la même raison enfin, l'auteur s'est efforcé donner une traduction simple et facile et de bien répartir le texte en des paragraphes spéciaux munis de titres destinés à en éclaircir le sens.

Tel est le but que s'est proposé l'auteur, le but qu'il nous expose lui-même dans ses *Introductory remarks*.

Ce but, il l'a réalisé dans cinq volumes. Le premier est consacré aux petits prophètes préexiliens. Sous ce titre figurent successivement Jonas, Amos, Osée, le prophète Oded dont l'histoire et les oracles figurent II Par. xxviii, 8-15, Zacharie I avec les chapitres ix-xi, 17, et xiii 7-9, de notre livre de Zacharie, Michée, Nahum. Sophonie, Habakuk, Zacharie II (Zach. xii et xiv); on y trouve même Abdias et Joël, quoique leurs dates soient assez incertaines. Le second volume est consacré à Isaïe i-xxxix, le troisième à Jérémie, le quatrième à Ézéchiel. Dans le cinquième volume enfin prennent place Is. xl-lxvi, Aggée, Zacharie III, Malachie et Daniel.

Chacun de ces volumes est divisé en trois parties. La première est intitulée invariablement : Texte de l'Écriture. Elle se compose en très grande partie des textes prophétiques eux-mêmes. Mais l'auteur y a mis aussi d'autres textes empruntés aux livres historiques et capables de fournir des renseignements sur les circonstances dans lesquelles chaque prophète a exercé sa mission. Aussi les premiers prophètes que rencontre l'écrivain sont Jonas et Amos : ils appartiennent l'un et l'autre au royaume du Nord et sont contemporains de Jéroboam II, aussi commença-t-on par nous donner la traduction des passages des Rois (II Reg. xiv, 23-27) qui concernent ce prince. La mission du prophète Osée coïncide avec la fin du règne de Jéroboam II et la décadence de Samarie : aussi la traduction de ses oracles est elle précédée des textes historiques qui racontent les actes des derniers rois d'Israël. La traduction de chaque

petit prophète fournit un chapitre. Quant aux grands prophètes, leurs oracles sont répartis en divers chapitres, subdivisés à leur tour en paragraphes munis de titres qui en indiquent l'idée générale.

La seconde partie de chaque volume correspond exactement à la première. L'auteur reprend chacun des chapitres, en expose, à sa façon, le contenu, en éclaircit le texte à l'aide des données les plus sûres de l'histoire.

Dans la troisième partie enfin prennent généralement place trois choses : un article sur les conceptions religieuses des prophètes étudiés dans le volume; une table chronologique des événements contemporains; enfin, un lexique expliquant le sens des noms propres et des noms symboliques dont le sens est plus difficile à saisir et qui sont imprimés en caractères spéciaux dans le cours du texte.

L'idée de mettre à la portée de tous sur une traduction simple, facile, littéraire, éclairée par une restitution aussi exacte que possible du milieu historique, des livres aussi importants que ceux des prophètes, est une idée des plus élevées, une idée tout apostolique. Et en France, ce n'est pas seulement au peuple qu'un pareil travail serait utile : le besoin s'en fait ardemment sentir même dans les milieux plus spécialement voués à l'étude des Saintes Écritures.

Le travail du Rév. B. Blake est digne des motifs élevés qui l'ont inspiré. Ses cinq volumes constituent une œuvre de vulgarisation, mais de docte vulgarisation : les idées que l'auteur met à la portée du public sont celles de son époque, quoique d'ailleurs il ne faille pas la classer parmi les « *Avancés* ». Les traductions sont généralement exactes, les conjectures auxquelles donnent lieu les textes difficiles, sont sages, modérées, rationnelles. La restitution du milieu est d'ordinaire conforme aux données les plus récentes de l'histoire et de l'archéologie biblique. Exacts aussi dans leurs grandes lignes, les aperçus sur les idées religieuses des divers prophètes. Nous serions portés à envier le sort des étudiants qui, au début de leurs études bibliques, pourront user d'un pareil guide.

Une certaine part toutefois est à faire à la critique.

Le plan du livre tout d'abord nous paraît défectueux. Est-ce sans inconvénient que l'on isole ainsi la traduction du texte biblique des explications qui doivent l'éclairer? N'eût-il pas été préférable de fondre ensemble les deux premières parties de l'ouvrage et de donner ainsi à chaque prophète, à chaque oracle son cadre naturel? Est-ce encore sans inconvénient que l'on relègue jusqu'à la fin du volume l'aperçu relatif aux conceptions religieuses du prophète? On conçoit que dans un livre de recherches critiques l'auteur présente seulement à la fin les résultats obtenus; mais dans une œuvre de vulgarisation, l'aperçu en question eût été dès le début un guide très utile au lecteur.

Quant aux détails, nous ne ferons pas un reproche à l'auteur d'avoir interverti l'ordre des écrits attribués à chaque prophète; ils sont, en effet, plus faciles à lire quand on les classe d'après un ordre chronologique. Nous ne lui reprocherions pas davantage d'avoir pratiquement nié l'unité du livre de Zacharie et celle du livre d'Isaïe; la science a encore beaucoup à dire sur cette question, mais le Rév. B. Blake était-il forcé de suivre les idées anciennes? Nous ne comprenons pas aussi facilement qu'il ait omis les Lamentations. Quoiqu'elles ne figurent pas parmi les écrits appelés prophétiques, elles eussent admirablement complété l'œuvre de Jérémie.

Les traductions sont également simples et exactes. Il nous semble, par contre, qu'en plus d'un cas, l'auteur a méconnu le caractère poétique des textes qu'il traduisait. C'est le cas avec Isaïe en particulier; ses oracles sont très souvent rédigés d'après les règles de la poésie la plus régulière : c'est ce que l'on peut voir dans le grand

travail que Duhm a fait paraître l'année même où le volume de Blake était livré au public (cf. Is. I, V, IX, X). Ailleurs on voit réunis sous un même titre et dans un même chapitre des oracles qui devaient être séparés : c'est le cas pour les oracles du livre d'Isaïe concernant le serviteur de Yahweh. L'auteur n'a pas distingué avec assez de soin les cas où le serviteur de Yahweh symbolise le peuple d'Israël et le cas où cette appellation ne peut convenir qu'à un individu : il a bien mis à part le chapitre LIII : mais il convient de lui adjoindre XLII, 1-4, XLIX, 1-6, et quelques autres passages encore. Parfois aussi les conjectures manquent de fondement solide : l'idée d'appliquer à une expédition de Sargon le début du chapitre XVIII de II Reg., et de substituer le nom de Sargon à celui de Sennachérib, est ingénieuse, mais rien n'en garantit la justesse.

Toutefois la troisième partie de chaque volume est celle qui laisse davantage à désirer. Il y aurait eu beaucoup à dire sur les conceptions religieuses des prophètes, même dans un livre de vulgarisation : tous ceux qui avaient pu suivre l'auteur dans les deux premières parties de son travail auraient lu volontiers un exposé plus étendu de cet intéressant sujet. L'auteur est demeuré trop souvent dans le vague et les généralités : c'est ainsi que dans le premier volume il n'a pas mis suffisamment en relief les idées d'Osée auxquelles on attribue, à bon droit, une si grande importance. Notons aussi quelques idées particulières touchant certaines dates de la table chronologique. Pourquoi enfin dans son lexique des noms propres et autres l'auteur n'a-t-il pas suivi l'ordre alphabétique?

On pourrait multiplier longtemps les critiques de détail. Détruiraient-elles les mérites que nous avons signalés dans cet ouvrage? Pas le moins du monde. Il y a toujours des imperfections de détail dans les livres de vulgarisation. Plaise à Dieu que bientôt en France nous en ayons beaucoup qui vaillent celui du Rév. B. Blake.

K.

History, Prophecy and the monuments, by J.-F.-Mc Curdy. — Vol. I, to the Downfall of Samaria. — New-York et Londres, Macmillan. 1894. — 14 s.

L'auteur de cet ouvrage est bien modeste quand il dit, dans sa préface, que son but est d'exposer, aussi simplement que possible, l'histoire des anciens peuples sémitiques, en prenant, comme thème dominant, les destinées d'Israël, et quand il présente son œuvre comme un manuel fait pour les classes dans les collèges, et pour les études privées. Ce qu'il a donné au public, c'est bien plus qu'un manuel et qu'une simple histoire; c'est un livre plein de choses et d'idées. Persuadé, avec raison, qu'on ne peut bien comprendre l'histoire des Hébreux qu'en se rendant un compte exact et détaillé de tout ce qui les a entourés, il examine la place du peuple hébreu dans l'histoire générale de l'ancien Orient, ses origines, ses affinités de race, ses relations avec les autres peuples. A cet effet, il met à contribution les livres historiques de la Bible, les écrits prophétiques et les inscriptions ou autres monuments que l'Orient nous a laissés. Bien qu'il n'ait pas eu l'ambition de faire autre chose qu'une œuvre de vulgarisation, il déclare avoir, en toutes matières, excepté en ce qui touche à l'histoire de l'Égypte, consulté directement les sources originales. Ce premier volume ne s'étend que jusqu'à la chute de Samarie; nous espérons pouvoir bientôt parler du second, qui nous conduira jusqu'à la domination persane inclusivement.

Si l'on considère la multitude des détails historiques qu'il contient, ce livre est une mine très précieuse. Cependant, ce qui fait son mérite particulier, ce sont de judicieuses vues d'ensemble, basées, non sur des conceptions *a priori*, mais sur l'analyse des faits eux-mêmes. A cet égard nous signalerons particulièrement le cha-

pitre III du livre I : « Constitution and character of the North-Semitic communities », ainsi que tout le livre VI, qui concerne la période assyrienne de l'histoire du peuple hébreu. On remarque, il est vrai, quelques lacunes dans ce volume; ainsi il est regrettable que le rôle du prophétisme, fort bien mis en évidence par l'auteur à partir de l'époque de Jéroboam II, soit trop laissé dans l'ombre par lui dans les périodes précédentes. Moïse passe inaperçu; de Samuel il n'est dit que peu de chose; Élie et Élisée pourraient, sans être trop susceptibles, se plaindre d'être un peu sommairement traités. Mais ces imperfections n'empêchent pas l'œuvre de M. Mc Curdy d'être d'une grande utilité pour les études scripturaires.

A la fin du volume se trouvent placées, par manière d'appendice, plusieurs notes complémentaires. Nous signalerons spécialement la note 12e, qui se rapporte à la prophétie de l'Emmanuel. L'auteur s'efforce de prouver que le sens littéral de cette prophétie a pour objet la naissance d'Ézéchias, et de résoudre les difficultés que cette interprétation rencontre dans la chronologie biblique. Sans porter aucun jugement sur la valeur objective de l'opinion, nous pouvons recommander la lecture de cette note comme particulièrement intéressante.

Y.

Analekten zur Textkritik des Alten Testaments, von Dr Felix Perles. — München, Th. Ackermann, 1895, in-8°, 95 p.

La critique textuelle de l'Ancien-Testament avait été quelque peu reléguée au second plan par les questions de « haute critique » si vivement agitées ces dernières années. Mais les luttes mêmes concernant l'âge et l'origine des livres bibliques firent sentir le besoin de reconstituer un texte s'approchant autant que possible de sa rédaction primitive. Le manque absolu de mss. originaux, ou même de mss. hébreux représentant des recensions différentes, rendit la tâche bien délicate et la critique conjecturale, appliquée peut-être trop souvent et trop hardiment, indisposa bien des esprits, auxquels on n'avait fait connaître que ce dernier genre de critique. — L'auteur du présent livre cherche à prouver que la critique textuelle n'est pas destructive, mais qu'elle veut au contraire débarrasser le texte des éléments adventices qui y sont entrés depuis des siècles.

Un premier chapitre traite des abréviations. L'usage fréquent de ce procédé dans le Talmud et les Midrašim, l'origine même de l'écriture sémitique née d'idéogrammes plus compliqués, la présence d'abréviations sur les inscriptions et les monnaies sémitiques et dans les mss. hébreux font soupçonner qu'il en fut de même dans les mss. antémassorétiques. Un grand nombre d'exemples prouvent, que dans les originaux hébreux des Septante bien des mots n'avaient pas leurs consonnes initiales ou finales, surtout les mots les plus usités; des copistes omettent les signes d'abréviation ou reconstituent le texte maladroitement, et la Massore vint trop tard pour corriger les passages déjà corrompus. Cette partie du livre est la plus longue (p. 4-35). — Les fautes provenant d'une division défectueuse des mots adoptée par les copistes dans leurs transcriptions ou dues à la ressemblance de deux consonnes dans les alphabets phénicien et carré, à une mauvaise vocalisation ou à la confusion faite entre deux consonnes semblables, sont traitées dans les chapitres suivants (p. 35-73). Viennent enfin quelques difficultés grammaticales et lexicales (p. 73-81) et des *Varia* (p. 81-91).

Les corrections proposées, — en tout 298, dont par exemple 44 pour Isaïe, 58 pour les Psaumes, — l'ont déjà été en partie par Graetz, Klostermann, Lagarde, Wellhausen, etc. Celles qui sont propres à l'auteur (ce sont de beaucoup les plus nombreuses) ne s'imposent pas toujours comme décisives; elles n'en ont du reste pas la prétention; mais

très souvent elles paraissent plus que probablement sûres et seront volontiers admises. Dans le détail, il y a naturellement des réserves à faire et des points d'interrogations à poser plus d'une fois, non seulement au sujet de nouvelles leçons, mais par exemple aussi lorsqu'il est dit, que la *scriptio continua* n'était pas d'usage pour les mss. hébreux, parce que les inscriptions de Méša et de Siloé n'en ont pas de trace. Cependant non seulement les inscriptions phéniciennes de toutes les époques, mais aussi beaucoup de monnaies juives des temps de Barcoziba, de Titus et des Macchabées, et des sceaux remontant jusqu'aux 7e et 8e siècles avant notre ère ne séparent pas leurs mots par des traits ou des points; la question reste donc encore douteuse. — Mais en somme ces « Analekta » rendront de réels services à l'exégète et à l'hébraïsant; l'intelligence des collations avec l'araméen et l'arabe n'est pas toujours indispensable. Les théologiens y trouveront de nouvelles solutions pour certains textes intéressant l'exégèse théologique, p. e. : « Foderunt manus meas » ; — « Credo quod Redemptor meus vivit », etc., hypothèses qui ne valent peut-être pas plus que celles qu'on a déjà émises, — mais pas moins non plus.

Metz. Louis HACKSPILL.

Peyronis Lexicon Copticum. *Editio iterata ad editionis principis exemplar.* — 1 vol. in 4°; Berlin, Calvary, 1896. — 45 fr.

L'étude des versions coptes de la Bible, si importante pour la critique textuelle, devenait assez difficile depuis plusieurs années. On ne pouvait qu'à grand'peine se procurer un dictionnaire de la langue copte. Les trois lexiques publiés dans notre siècle : ceux de Tattam (Oxford, 1835), de Peyron (Turin, 1835), et de Parthey (Berlin, 1844), ne se trouvaient plus que rarement, et pour des prix exorbitants. Parmi ces trois dictionnaires, le seul qui soit d'une valeur incontestable est celui de Peyron; les deux autres ont beaucoup de défauts; celui-là, sans réunir en lui toutes les perfections désirables, peut être appelé, en toute vérité, une œuvre magistrale. La librairie Calvary, de Berlin, a donc rendu un grand service aux études coptes en rééditant ce dictionnaire. Cette nouvelle édition est une reproduction phototypique de la première. Rien n'a donc été changé dans l'œuvre de Peyron. On s'est contenté d'ajouter, à la fin, un appendice de vingt pages, contenant certaines additions tirées des travaux publiés, à diverses dates, dans la *Zeitschrift für Ægyptische Sprache,* par Goodwin, Kabis et Bsciai. Sans doute, l'apparition de ce volume ne met pas encore le comble aux désirs des coptisants. Elle ne dispense pas de recourir de-ci de-là à divers travaux, que l'éditeur ne pouvait pas reproduire, et qui ont dressé des listes de mots nouveaux ou imparfaitement connus auparavant (par exemple : Bouriant, *Fragments bachmouriques*, Le Caire, 1888). Il eût été particulièrement agréable de voir réimprimés, à la fin du dictionnaire, les additamenta que Peyron lui-même y avait faits et qu'il avait publiés en 1841, à la fin de sa grammaire (*Grammatica linguæ copticæ*, accedunt additamenta ad Lexicon Copticum, studio Amedei Peyron, Taurini, 1841). Mais il ne faut pas porter trop loin ses désirs, et les amateurs de la langue copte doivent déjà s'estimer très heureux de voir son étude rendue plus abordable par la présente publication.

Y.

Keilinschriftliche Bibliothek, *herausgegeben,* von E. SCHRADER. — Band IV. *Texte juristischen und geschæftlichen Inhalts,* von F.-E. PEISER. — Band V. *Die Thontafeln von Tell el Amarna,* von Hugo WINCKLER (en deux fascicules).

Cette collection s'augmente de trois nouveaux fascicules. Le premier, de M. Peiser,

contient un choix de textes juridiques et commerciaux, tant de Babylonie que d'Assyrie. C'est un grand mérite d'avoir réuni, classé par époques et coordonné par espèces, quelques centaines de ces textes intéressants, depuis les derniers rois d'Our jusqu'aux Séleucides inclusivement. Le but de l'auteur et de l'éditeur est atteint, puisque leur dessein est de rendre accessible à tous les savants cette partie de la littérature, et on pourrait dire de l'histoire de la Babylonie et de l'Assyrie. Aux Assyriologues eux-mêmes, de quelque force qu'ils soient, le livre épargne mainte longue recherche.

Il est à peine besoin de dire que dans cet amas considérable de textes publiés ou republiés, et quelque habitude qu'ait M. Peiser des documents juridiques, grand nombre de fautes durent se glisser. Ce n'est pas ici le lieu de vérifier texte par texte le déchiffrement de M. Peiser. Je lui reprocherai seulement de ne pas traiter avec assez de respect les originaux, et ne citerai d'autre preuve à l'appui que l'inscription à trente lignes d'une écriture absolument correcte, de Bêl-Harrân-bêl-usur, qu'il m'emprunte au *Recueil des Travaux*, XVI, 176...

Ligne 4, *mutadin kurmeti* devient pour notre auteur *mutabal šipti* (?!).
— 11, *ina Madbari* devient *Al Kulbari; ina name* (dans la lande) est rendu « das verödet lag ».
— 24, *Asaki* (חשך ténèbres) est lu *anaki*.
— 25, *iddu la terrik* (Idgr. SUD-SIR *araku, sapanu*) est lu *ina iddù la tupašši* (?) (*ina* n'existe pas avant *iddù*).
— 25, *la tana-di* (Idg. RU-SUB avec complém. phonét. DI) est lu *la takalù*.
— 26, les lectures ḪAR-*tu* et ligne 28 ID-DAH sont certaines et ne devraient pas être suspectes à M. Peiser.
— *illaku* est lu *illiku* qui est incorrect.

Les deux fascicules suivants reproduisent en transcription avec traduction toutes les lettres de Tell el Amarna. Le service rendu par M. Winckler est de même genre que celui rendu par M. Peiser, et est plus grand, puisque les textes de Tell el Amarna ont une importance proprement historique. Mais comme le dit la préface, ce n'est point là une traduction définitive, mais bien « der Anfang einer Erklärung ». Personne avant M. Winckler n'a serré d'aussi près le texte original, dans son ensemble, et il marque un progrès réel sur ses prédécesseurs. De ces prédécesseurs, le seul, dit-il, qui lui ait été très utile est M. Zimmern; aucun autre n'est cité. Je le regrette, quoi qu'on pense des traductions de devanciers, il faut les consulter, ne fût-ce que pour trouver plus vite ce qu'on est capable par ailleurs de trouver soi-même, et pour rendre justice à qui a la priorité. Il est rare qu'une traduction soit si mauvaise qu'on n'y trouve pas à profiter (1).

Paris.

P.-V. SCHEIL.

(1) Il en est de même pour la transcription. Par exemple, si l'auteur avait vu la lettre de Lakis-Tell Hesy (219) dans le *Recueil des Travaux*, ou la *Revue biblique*, 1895, XV, 138, il n'aurait pas lu :
Ligne 7, *puḫiri alu* pour *puḫriš*.
— 12, *anamini* pour ... *na ni mi*.
— 14, *namaruta* pour *namaṣruta*.
— 20, *šut mulitka* pour *šudmulka*.
— 21, *uradduka* pour *ušadmilka*.
etc., etc.

Histoire de l'Ancien Testament, — d'après le manuel allemand du Dr Schöpfer, — par l'abbé J.-B. Pelt, professeur au grand séminaire de Metz, in-12. — Paris, Lecoffre, 1897.

Ce livre n'est pas une simple traduction de l'ouvrage du Dr Schöpfer. Avec l'assentiment de l'auteur, M. l'abbé Pelt a donné à son travail une physionomie plus française que germanique, fait subir de nombreuses modifications au texte original, et substitué à des citations d'auteurs allemands peu connus des autorités françaises mieux goûtées parmi nous. De cette façon son livre sera plus à la portée des lecteurs auxquels il le destine. Cette *Histoire de l'A. T.*, comme l'histoire déjà ancienne de la Révélation biblique du Dr Hanneberg, correspond à nos manuels bibliques et à nos introductions à l'Écriture Sainte; les mêmes questions y sont traitées, mais d'une façon moins morcelée. Ici on se trouve en présence d'un récit suivi et continu qui, dans ce premier volume, nous mène des origines jusqu'à l'avènement de la Royauté en Israël. Le tome IIe et dernier paraîtra dans le courant de 1897.

Dans ce travail on s'est appliqué à mettre en relief les prophéties messianiques, à les bien expliquer, à les rapprocher des textes du Nouveau Testament qui en donnent l'intelligence. A ce point de vue on lira avec profit les pages consacrées au Protévangile, aux promesses faites à Abraham, à la prophétie de Jacob, aux oracles de Balaam. Le caractère prophétique et typique de l'Ancien Testament est du reste constamment mis en évidence, et nous en avons encore pour preuve la façon très heureuse dont est résumée toute la législation mosaïque dans ses rapports multiples avec la loi nouvelle.

L'application de l'auteur au côté doctrinal ne lui a pas fait négliger les autres points de vue; c'est ainsi qu'il nous a donné, sous ce titre *la Terre sainte et ses habitants*, un bon résumé de la géographie et de l'ethnographie de la Palestine. Ce n'est pas encombré de détails, et pourtant c'est un tableau suffisant du pays destiné au peuple de Dieu et des nations appelées à être en rapport avec lui. En revanche le chapitre sur la création et la chute d'après les inscriptions cunéiformes nous a paru un peu maigre, et nous le verrions disparaître sans regret.

Les solutions de l'auteur sur les questions éternellement controversées : Cosmogonie mosaïque, déluge, ancienneté de l'homme, chronologie biblique sont également éloignées des extrêmes et nous ont paru dictées par la prudence. En général, sur chacun de ces points, il expose clairement les différents systèmes, et note en finissant celui vers lequel l'exégèse semble incliner à l'heure actuelle. C'est ainsi qu'à propos de la Cosmogonie de Moïse, il écrit : « En présence des graves difficultés que suscite l'affirmation aussi bien que la négation du caractère historique du récit biblique, les exégètes modernes inclinent de plus en plus vers un système intermédiaire, appelé *concordisme idéaliste*, qui évite les conséquences extrêmes des deux théories opposées, et réunit ce que chacune possède de vérité (1) ». Il constate, au sujet du Déluge, que « dans l'état actuel de la controverse, c'est l'opinion la plus large qui paraît avoir gagné en probabilité (2) », et, au sujet de la chronologie biblique, qu'il y a depuis longtemps une tendance générale, parmi les savants exégètes les plus orthodoxes, à laisser le champ libre aux investigations scientifiques. Tout cela nous a paru très sage et très modéré, aussi bien qu'un très important chapitre sur la *Loi mosaïque et la critique du Pentateuque* que nous pouvons seulement indiquer, mais qu'il faut lire avec soin ; car le chapitre est un des plus remarquables de tout l'ouvrage.

D. Le Hir.

(1) *Hist. de l'Ancien Testament*, p. 27.
(2) *Ibid.*, p. 87.

BULLETIN

Le problème de l'Antéchrist. — M. le prof. W. Bousset (de Göttingen), bien connu par le commentaire qu'il a donné de l'Apocalypse dans le *Krit. Exeg. Komm.* de Meyer (la cinquième édition en a paru ces derniers mois), est l'auteur de cet essai sur l'Antéchrist qui se divise en deux parties : la première a trait aux sources, la seconde à la légende de l'Antéchrist (1).

M. Bousset distingue plusieurs groupes de documents. — Le premier comprend l'homélie du pseudo-Éphrem (*al.* pseudo-Isidore) publiée par Caspari, laquelle dépendrait d'une apocalypse rédigée vers 373; une homélie grecque de saint Éphrem sur l'Antéchrist; l'homélie grecque du pseudo-Hippolyte sur la fin du monde et sur l'Antéchrist; l'apocalypse apocryphe grecque de saint Jean; la quinzième catéchèse de saint Cyrille... — Le second groupe comprend : Bède, Godefroy de Viterbe (XIIe siècle), un opuscule grec (VIIe-VIIIe siècle) portant le nom de Methodios, tous trois apparentés à une homélie syriaque de saint Éphrem sur l'Antéchrist et à certaines données que l'on retrouve dans saint Jérôme. — Le troisième groupe : l'apocalypse apocryphe (grecque, et arménienne) de Daniel, l'apocalypse (arabe, syriaque, éthiopienne) de saint Pierre, l'apocalypse (syriaque) d'Esdras. — Le quatrième : Commodien, Lactance, saint Martin de Tours (chez Sulpice Sévère), Victorinus, la Διαθήκη τοῦ κυρίου du pseudo-Clément, le fragment apocalyptique latin (publié par James) source du susdit pseudo-Clément. — Le cinquième : l'apocalypse de Zéphaniah (IVe siècle). — Le sixième, les sources juives (livres Sibyllins, quatrième livre d'Esdras, pseudo-Baruch, Douze patriarches...), les sources arabes, persanes, sanscrites. Le Père Malvenda avait dressé un inventaire semblable : on peut juger à celui de M. Bousset de ce que en deux siècles et demi nous avons gagné.

Les données une fois classées, M. Bousset pose ainsi le problème.

Il y a dans le N. T. des allusions à une figure dont il n'est parlé qu'avec une sorte de demi-mystère. L'Apocalypse (XI, 7), après nous avoir montré le Temple (de Jérusalem) et les deux témoins qui y prophétisent durant 2.260 jours, écrit : « *Et cum finierint testimonium suum Bestia quae ascendit de abysso faciet adversum eos bellum et vincet illos et occidet eos...* » Il s'agit là de Jérusalem, non de Rome, et la Bête n'est point l'Empire romain, encore moins le *Nero redivivus* de la légende; quant aux deux témoins, on ne voit pas qui ils sont. S'il est vrai, et la chose ne paraît pas douteuse à M. Bousset, qu'il y a dans l'Apocalypse plusieurs cycles distincts de pensées et d'images, en voici un résumé en deux lignes, qui n'est apparenté à nul autre. Quelle en sera l'origine ?

La IIe aux Thessaloniciens (II, 3-9) rassure les fidèles sur l'imminence de la fin, car, dit-elle, la fin n'arrivera pas avant un grand événement précurseur, « *nisi revelatus fuerit homo peccati, filius perditionis, qui adversatur et extollitur supra omne quod dicitur Deus aut quod colitur, ita ut in Templo Dei sedeat ostendens se tanquam sit Deus...* »

(1) *Der Antechrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse. — Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1895.

Saint Paul parle à mots couverts et fait allusion à son enseignement oral antérieur,... « *haec dicebam vobis* ». Cet « homme de péché » doit apparaître à Jérusalem, semble-t-il bien, puisqu'il siégera dans le Temple ; il viendra accompagné de la puissance de Satan, avec le prestige des miracles et des prodiges ; il séduira à l'iniquité une multitude qui y doit périr, c'est-à-dire (dans la pensée de Paul) les Juifs qui n'ont point reçu l'Évangile. Et cet Antéchrist n'est point l'Empire romain, encore moins le *Nero redivivus,* toute cette eschatologie n'ayant rien de politique. Quelle est la source où Paul en puise les données ?

L'Apocalypse synoptique présente des traits analogues : c'est le difficile passage : *Cum ergo videritis abominationem desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto, qui legit intelligat* (Mt. XXIV, 16 ; Mc. XIII, 14). M. Bousset croit que tout ce morceau apocalyptique est un fragment d'origine étrangère inséré dans un discours authentique de Jésus ; que l'accommodation (sensible déjà chez S. Luc), qui tend à introduire dans ce fragment des allusions au siège de Jérusalem et à la fuite des chrétiens à Pella, est une interprétation de seconde venue, que le sens vrai est celui d'une allusion à la même apparition eschatologique que nous rencontrons dans l'Apocalypse et dans II Thess. Reste à savoir d'où venait cette eschatologie. — C'est le problème : M. Bousset entreprend de le résoudre par la même méthode que M. Resch a appliquée aux textes parallèles aux évangiles canoniques : « En dehors du N. T. y a-t-il des sources où nous puissions retrouver des éléments de cette même tradition eschatologique ? »

Oui, répond-il. Quand on étudie les commentaires eschatologiques que les Pères ont donnés de Daniel, de l'Apocalypse, de II Thess. et de Mt. XXIV, on constate ce phénomène, qu'ils donnent une foule de détails, dont aucun n'est tiré des écrits canoniques. Ce phénomène ne se produit que sur ce sujet, le seul où l'ingéniosité spéculative du commentateur n'ait rien à tirer d'elle-même. Et ces détails présentent une si étonnante persistance, qu'on en vient à supposer une tradition.

Dans la seconde partie de son essai, M. Bousset s'applique à recueillir les traits épars de cette prétendue tradition. Des signes avant-coureurs le principal est la chute de l'Empire romain. La foi à la durée de cet empire et que cette durée se confondrait avec celle du monde, cette foi si nettement exprimée par Tertullien, par Lactance, par Éphrem, par Cyrille, se rattache, à la légende eschatologique. D'où vient cette foi ? M. Bousset ne s'est pas appliqué à le chercher, et c'est dommage, le problème étant des plus séduisants. Mais sûrement cette foi est un trait adventice dans la légende eschatologique, ajouté de haute date, car il n'a pu s'ajouter qu'avant la ruine de Jérusalem. L'Antéchrist lui-même est une conception d'origine juive. Ce nom, il est vrai, se rencontre pour la première fois dans les épîtres johannines. Paul le traite « d'homme de péché » et de « fils de perdition » (II Thess. II, 3) ; peut-être le désigne-t-il aussi sous le nom de Bélial (II Cor. VI, 15). N'est-ce pas, en effet, le nom de Bélial qu'emploient les Douze patriarches, l'Ascension d'Isaïe et les Sibyllins ?

Toutefois l'idée que ce Bélial est une homme, une incarnation du démon prenant la nature humaine à l'imitation du Christ (ainsi l'entendra Théodoret), est une idée de seconde venue : plus primitivement la légende présentait Bélial comme un monstre. — « Mon opinion, dit M. Bousset, est que dans la saga de l'Antéchrist se cache un mythe primitif connexe aux mythes de la création, mais transformé en mythe eschatologique : dans la croyance juive populaire a persévéré l'idée de la rébellion d'un monstre marin, qui avait guerroyé contre Dieu au temps de la création et qui aux derniers jours du monde devait se lever de nouveau contre lui pour une lutte suprême. On n'attendait pas un roi ennemi et l'écrasement d'Israël par ce roi et son armée, mais bien une lutte

de Satan et de Dieu, une lutte du Dragon et du Tout-Puissant assis dans le ciel. La légende de l'Antéchrist est pour moi simplement une incarnation du vieux mythe du Dragon ». — Conçu, non comme un monstre, mais comme un homme, l'Antéchrist, pour épiphanie, commencera par vaincre les rois d'Égypte, de Libye et d'Éthiopie; après quoi il s'intronisera dans le Temple. Les écrivains chrétiens supposent, il est vrai, qu'il rétablit au préalable le Temple de Jérusalem : mais c'est là une retouche, comme en pouvaient faire des auteurs pour qui le Temple n'existait plus : la légende non retouchée est antérieure à la ruine du Temple. Ces mêmes écrivains chrétiens supposent que l'Antéchrist est un faux Messie et qu'il naît de la tribu de Dan, la seule tribu qui ne soit point mentionnée dans l'énumération de l'Apocalypse. Il séduit les juifs, il devient le maître du monde. Mais deux témoins sont envoyés de Dieu, Moïse et Élie, pour confondre le séducteur et pour confirmer les fidèles. Finalement l'Antéchrist est exterminé par le vrai Messie, dont le signe apparaît dans le ciel : le monde s'abîme dans les flammes et le jugement dernier s'ouvre. On entrevoit dans cette suite le thème purement juif qui s'est compliqué de traits chrétiens : le Temple, Énoch, Élie, le Messie sont pour nous bien faire entendre que c'est d'eschatologie juive qu'il s'agit d'abord. — Il y aura eu, c'est la conjecture de M. Bousset, une courte apocalypse juive de l'Antéchrist, apocalypse antérieure à l'an 70, antérieure à saint Paul. Notre Apocalypse johannine lui aura emprunté les traits concernant la Bête et les deux témoins; saint Paul, le trait de l'homme de péché intronisé dans le Temple. Et, conclut M. Bousset, il devient de plus en plus clair que Matthieu, XXIV, 15-31, représente un raccourci de cette apocalypse de l'Antéchrist.

Telle est en résumé la thèse de M. Bousset : elle représente un vigoureux effort fait pour tirer au clair quelques-unes des obscures données eschatologiques du Nouveau Testament. On en retiendra le congé qu'elle donne à l'explication dite historique de la Bête, de l'Homme de péché, de l'Abomination de la désolation, explication peut-être trop facilement tenue pour décisive. Mais sera-ce pour substituer à cette explication historique l'explication mythique que propose M. Bousset? Nous avons peine à le penser. L'identification de la Bête de l'abîme et de l'Homme de péché n'est pas démontrée : et voilà l'identification de l'Antéchrist et du Dragon chancelante. Mais quant à identifier l'Abomination de la désolation et l'Homme de péché, il faut avouer que la proposition en est plus spécieuse : saint Paul d'une part, saint Mathieu de l'autre, font-ils allusion à une même apocalypse juive contemporaine? Où s'est formée cette apocalypse de l'ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος, dont l'épître aux Thessaloniciens révèle tant de traits? Et enfin comment expliquer, s'il est réel, cet emprunt fait par l'Apôtre et par le Sauveur lui-même à une saga populaire? C'est là, ramenée à ses termes réels, la question qui se pose désormais au commentateur de II Thess. II, 1-12 et de Mt. XXIV, 15-28. M. Bousset ne l'a point résolue, mais il a peut-être mis l'exégèse sur la voie d'une solution.

Travaux américains. — L'*American Ecclesiastical Review* a publié cette année un certain nombre d'articles bibliques. M. Gigot, professeur d'Écriture sainte au séminaire de Boston, a commencé une série d'études sur les questions d'introduction biblique. Deux articles déjà ont paru : *Le texte hébreu, La version des Septante.* Malgré l'aridité naturelle du sujet, tout lecteur pouvait s'y intéresser et s'y instruire. Écrites d'une manière suggestive, ces études font naître bien des réflexions et poser bien des problèmes dont la solution se trouve au moins indiquée. A dessein, — et c'était bien, — on avait épargné le *critical apparatus* qui est parfois une épouvante pour les lecteurs qui ne sont pas spécialistes. Beaucoup de détails très précis, très utiles à

retrouver en temps opportun. Si ce travail est un écho de la classe du professeur, nous avons tout lieu de féliciter les séminaristes de Boston. Nous attendons avec impatience la suite.

Peut-être M. Gigot a-t-il dû la différer pour publier un autre ouvrage, *Esquisse de la vie de N.-S.* (1). C'est un résumé, très clair, très méthodique : avec des titres saillants et des divisions bien apparentes pour servir de manuel d'Écriture sainte pour cette partie si importante des études bibliques, la vie de Notre-Seigneur. Évidemment, ce n'est pas le récit captivant qu'on est habitué à trouver dans Fouard, Farrar, Didon ou Andrews. C'est plus sec, mais la destination de cet ouvrage en impose la nature. L'élève qui se sera assimilé ce résumé aura toute facilité de placer dans ce cadre les développements oratoires et littéraires que demandent l'exposition de la vie de N.-S. Pourquoi ne prêche-t-on pas davantage aux fidèles, simplement la vie de N.-S. expliquée aussi méthodiquement, et ajoutons graphiquement, car M. Gigot a profité de tous les travaux modernes pour faire mieux revivre les personnes et l'époque du divin Maître.

Un autre genre d'articles, c'est celui intitulé : *Les Psaumes graduels*. L'auteur est un jeune prêtre, le Rév. E. Goodwin, fellow de Johns Hopkins University. On sait que fellow signifie professeur suppléant; et c'est certainement une marque de distinction très flatteuse que ce titre, surtout quand il s'agit de Johns Hopkins. Ajoutons que c'est pour cette Université une preuve de largeur de vues et de courtoise délicatesse d'avoir nommé un prêtre catholique à cette fonction. L'étude du P. Goodwin, outre l'originalité du travail, nous offre cet intérêt spécial de présenter et discuter même l'enseignement du prof. Paul Haupt sur ce sujet. On n'adopterait pas toujours peut-être toutes les interprétations de détail, surtout quand on fixe d'une façon si précise l'époque et les circonstances de la composition de chacun des psaumes. Cependant les lignes générales de la classification sont peut-être à retenir, et en tous cas il semble bien que la meilleure explication de ces *Carmina graduum* est celle-ci : *Chants du retour*. C'est dire qu'ils ont été composés de Babylone à Jérusalem (1). Un autre travail publié dans ce recueil est venu de Neuilly, près Paris. M. Loisy donne une étude sur les disciples d'Emmaüs. On y trouve les qualités habituelles de lucidité, de sincérité et de fine critique du savant auteur. Il discute l'opinion de M. Resch (2), idée autorisée par le témoignage exprès d'Origène, que le disciple anonyme compagnon de Cléophas, qui vit à Emmaüs le Christ ressuscité, s'appelait Simon et n'était autre que Simon Pierre, en sorte que ce serait Cléophas qui dirait aux disciples de Jérusalem : « Le Christ est vraiment ressuscité, il est apparu à Simon ; » et qu'il n'y aurait plus de contradiction avec les versets suivants de saint Luc (XXIV, 36-43), où les disciples ne croient pas encore à la Résurrection, même quand Jésus est devant eux. Citons encore une étude de M. Bruneau intitulée *Le dogme de l'inspiration biblique, une page d'histoire contemporaine*. La *Revue biblique* s'y trouve souvent citée, le P. Lagrange, M. Loisy, le P. Semeria, M. Lévesque, etc. Au fond, c'est l'histoire du mouvement de retour à l'ancienne doctrine traditionnelle d'avant les discussions avec les Protestants, mouvement accentué par l'encyclique *Providentissimus Deus*. Nous ne pouvons pas insister, la *Revue biblique* y est trop en cause. Cette

(1) *Outlines of the Life of our Lord*, by the Rev. F. Gigot, S. S.S. John's Boston Ecclesiastical Seminary, Brighton (Mass).

Une autre étude plus complète, un peu indigeste, sur le même sujet, par un ancien élève de P. Haupt a paru cette année dans la revue *Hebraica* D. G. *Stevens* jr : « A. critical commentary on the songs of the Return ».

(2) *Aussercanonische Paralleltexte zu dem Evangelien.*

page d'histoire se trouve complétée et éclaircie encore, dit l'*American Ecclesiastical Review* dans un de ses bulletins bibliographiques, par le travail de M. Lévesque, professeur au séminaire Saint-Sulpice, *La nature de l'inspiration biblique*, travail traduit en anglais (1) bien à propos pour éclairer et rassurer certains esprits.

Voici un volume écrit en Amérique, imprimé en Belgique (2), qui vient d'être vendu, nous dit-on, à 1.200 exemplaires pendant le mois d'octobre dernier. La *Revue biblique* (avril 1896) a déjà suggéré quelques modifications à faire au traité *De vera religione* pour le rendre plus complet et plus utile. Le traité *De locis theologicis* a pris dans ce manuel des proportions un peu plus raisonnables que celles qu'il était convenu de lui accorder jusqu'ici. On y insiste sur l'importance pour le théologien de connaître à fond la littérature chrétienne. De bons esprits se demandent même si l'on ne pourrait pas élargir encore sur ce point les programmes, quitte à les condenser sur d'autres points, et avoir en quelques centaines de pages un traité clair, solide, nourri de faits et de documents et qui donneraient aux étudiants en théologie quelque idée de la richesse de nos sources chrétiennes, et quelque lumière sur la vie de l'Église naissante. M. Tanquerey n'a pas cru le devoir faire encore. Peut-être, s'il avait voyagé en Allemagne assisté aux cours des professeurs de littérature chrétienne ou d'histoire ecclésiastique, aurait-il en à cœur de donner sur cette matière un traité où on retrouverait ses qualités habituelles. La seconde partie, l'Écriture sainte, est un résumé, mis au point des grandes questions d'un cours d'introduction à l'Écriture sainte, canonicité ou liste officielle des livres sacrés, inspiration ou nature de ce caractère sacré. Là sont indiqués les derniers mouvements de retour à l'inspiration complète, — les mots non exceptés, — sans toutefois confondre comme tant d'autres, après le cardinal Franzelin, *révélation* et *inspiration*. Puis une discussion rapide sur la nature de la vérité que le caractère sacré garantit à un livre. Les règles d'interprétation et l'usage à faire du texte inspiré en théologie. Au fond, ce petit traité pourrait s'appeler un commentaire de l'encyclique *Providentissimus*. Enfin quelques pages sur les sources théologiques subsidiaires, l'importance d'une bonne éducation philosophique pour un théologien, la nécessité d'une certaine initiation scientifique, ne serait-ce que pour douter à certaines heures sur certains problèmes plus délicats, et ne pas reproduire, pour vouloir trancher trop vite, la malheureuse affaire de Galilée, le premier nom qui vient naturellement comme une objection sur les lèvres protestantes, quand on parle des théologiens catholiques.

Décidément le *Summer School* est une institution qui « prend » en Amérique. Pour ne parler que des Catholiques, il s'est tenu cette année deux sessions aux États-Unis, l'une dans l'Est, à Plattsburgh, l'autre dans l'Ouest. Pendant cinq semaines de vacances, cet été, plus de 400 personnes assistaient régulièrement à des cours de tout genre, professés par les hommes les plus distingués dans chaque spécialité. Un fort contingent des auditeurs est recruté parmi les maîtres et maîtresses d'école qui, absorbés toute l'année par leurs devoirs professionnels, sont heureux de profiter de ces semaines de loisirs pour étendre leurs connaissances et perfectionner leurs méthodes. Beaucoup d'ecclésiastiques, évêques, prêtres, professeurs aussi; même des hommes d'affaires, et bon nombre de gens riches qui ont des loisirs. C'est du reste fort agréable que des vacances passées en si bonne compagnie. Le site est ravissant, des cottages se bâtissent chaque année. La piété trouve son compte dans des offices et des sermons. Des excursions, des séances littéraires et musicales, des soirées et des réceptions

(1) *The Nature of Biblical Inspiration;* New-York, The Cathedral Library.

(2) *Synopsis theologiae fundamentalis, ad mentem S. Thomae Aquinatis, hodiernis moribus accommodata*, De Vera Religione, De Ecclesia Christi, De Fontibus Theologicis, auctore A. Tanquerey, S. S. Tournai, Desclée-Lefebvre. Baltimore, S. Mary's Seminary, 688 p. in-8°.

viennent agréablement rompre la monotonie que pourraient engendrer cinq semaines de travail continu pendant la grande chaleur; et au temps des vacances on se repose, on apprend, et on aiguise la curiosité intellectuelle pour toute une année. La sainte Écriture a sa place marquée, une place d'honneur, dans le programme des conférences. Cette année on retrouvait le P. Herman J. Heuser. Les lecteurs de la *Revue biblique* (1) le connaissent déjà et savent que l'an dernier il a publié ses *Chapters of Bible Study* où il étudiait la nature et l'auteur des saints Livres, où il examinait, pour employer ses propres expressions, « la page du titre, la date, le type, tout ce qui permet de distinguer l'édition authentique de toute contrefaçon de la parole de Dieu ». Cet été, il ouvrait la Bible et choisissait comme étude le *Livre des Psaumes*, beaucoup à cause de l'intérêt spécial qu'il offre au point de vue littéraire.

Dans une première conférence il décrivit à grands traits l'histoire, le caractère, la destination du psautier. C'était une introduction aux quatre leçons suivantes : — 1° *Les troubadours des temps anciens*, ou étude sur la personne et le caractère des poètes et musiciens qui ont écrit des psaumes. Un parallèle intéressant entre nos troubadours et les psalmistes « qui ne chantaient que l'amour de la patrie et de Dieu, à la manière de saint Françoise d'Assise et de Dante ». Puis une analyse du génie de la poésie hébraïque et de sa puissance sur l'imagination et les sens. — 2° *La harpe de Bethléem*. Le décor et le costume aident à comprendre le libretto. Il faut savoir la vie de David, pour comprendre les chants du psautier que son âme a exhalés. — 3° *Méditations royales*. L'étude de deux psaumes : le vingt-sixième, *Deus illuminatio meu*, la devise du Summer-School d'Amérique, et le *Te Deum* de David, le *Dixit Dominus*, type des psaumes messianiques, et dont les profondeurs sont infinies pour qui sait les scruter. — 4° *Les fils de Coré*. Description brillante de l'orchestre et des chœurs du temple. Étude à l'aide de projections sur les instruments de musique d'Assyrie et d'Égypte, les voisins d'Israël; les psaumes graduels et le Hallel. Le conférencier concluait : « Que ces pages célestes nous soient toujours chères, puissions-nous trouver notre consolation à méditer leurs beautés. »

Dans l'Ouest, le « Colombian Summer School » ne se contentait pas d'envoyer ses vœux à ses frères de l'Est, il travaillait aussi. Le P. Patrick Danehy, professeur dans le séminaire de Mgr Ireland, archevêque de Saint-Paul, donna trois conférences sur l'Écriture sainte. 1re *Conférence :* Le témoignage de l'Évangile sur la résurrection est irréfragable. Le conférencier esquisse la méthode des évangélistes. — *a*) Ils ne donnent pas beaucoup d'importance à la chronologie; la résurrection et l'ascension paraissent avoir lieu le même jour, d'après saint Jean. Leur récit est incomplet et fragmentaire. — *b*) Il existe une très grande différence entre leur manière d'écrire l'histoire et celle de nos historiens modernes. — *c*) Leur sincérité est bien évidente à qui se rend compte de leur peu de penchant à croire la résurrection. — *d*) Les contradictions qu'on se plaît à relever dans les récits de la résurrection ne sont qu'apparentes ou du moins ne portent que sur des détails très secondaires qui font mieux ressortir l'unanimité du témoignage sur le fait principal. Nier la résurrection n'est pas plus raisonnable que de nier Jésus-Christ lui-même. — 2e *Conférence :* L'authenticité du quatrième évangile hors de discussion. Un aperçu historique des attaques contre l'authenticité de cet évangile. Puis le témoignage de l'histoire en sa faveur. Enfin une série de traits tirés de cet évangile et montrant jusqu'à l'évidence que l'auteur était saint Jean. — 3e *Conférence :* La critique biblique dans l'Église. Qu'est-ce que la vraie et la fausse critique? la critique négative et la critique scientifique? L'Église

(1) *Revue biblique*, janvier 1896, p. 152.

n'a jamais eu peur de la vraie critique, elle n'a rien à en craindre; mais la critique destructive mise au service de l'impiété peut produire les résultats les plus fâcheux.

Parmi d'autres publications américaines signalons les deux volumes de C. A. Briggs, *The Messiah of the Gospels* et *The Messiah of the Apostles* (New-York, Scribner, 1894 et 1895) : très suggestifs et sur lesquels nous aurons à revenir. — M. Dickson White est l'auteur de *A History of the warfare of science with theology in christendom* (New-York, Macmillan, 1896), un gros pamphlet en deux volumes sur l'évolution... « de la Genèse à la géologie, de la magie à la chimie, de la thaumaturgie à la médecine, du fétichisme à l'hygiène, du diabolisme à l'histoire, et des oracles divins à la haute critique ». C'est une charge contre le dogmatisme pour aboutir à cette conclusion qu'il y a un élément religieux, seul réfractaire à la désintégration scientifique, la foi à la paternité de Dieu et la fraternité des hommes. Bon pour le parlement des religions. — R. G. Moulton, *The literary study of the Bible* (Boston, Heath, 1896) : comme toute l'œuvre de M. Moulton (de Chicago), caractéristique de la scholarship américaine. — E. C. Mitchell, *The critical handbook of the greek New Testament* (Harper, 1896) : seconde édition de cette introduction au N.-T., très louée en Amérique.

Travaux suédois. — M. Le pasteur Fries (de Stockholm), à propos d'un livre de M. Nylander, *Inledning till Psaltaren* (Upsala 1894), donne dans la *Theologische Literaturzeitung* (1896, n° 4) quelques renseignements sur l'état des études exégétiques dans son pays. Il se plaint qu'on soit en Allemagne mal instruit sur l'activité biblique des théologiens suédois, tout en reconnaissant que cette activité manque encore de caractère. On travaille à Upsal, à Lund, à traiter scientifiquement l'Ancien Testament. (Pourquoi l'Ancien de préférence?). Mais les pasteurs suédois montrent, paraît-il, un intérêt plutôt négatif pour la critique biblique et pour la théologie historique, qui ont à lutter contre les préjugés et même à subir les persécutions et les diffamations des cercles piétistes (*Verleumdungen und Verfolgungen der pietistischen Kreise*). Cette situation, que nous oserons appeler critique, a inspiré MM. Stave et Johansson (d'Upsal) une grande sympathie pour Daniel : de là deux livres sur Daniel, celui de M. Stave est admirable (*sehr treffliches*). Le même Stave a écrit sur le canon de l'A. T.; M. Bergström « sur diverses questions de critique de l'A. T. »; M. Personne, « un solide théologien », a donné quelques recensions. Le pasteur Fehr a traduit des livres allemands ou français : entre autres ceux de M. Vernes et de M. Havet. Il en est mort. Tous ces messieurs sont dans l'esprit de Wellhausen. Quant à M. Nylander, c'est un orientaliste; il est privat docent de théologie à Upsal et son livre n'a aucune originalité. Espérons que le piétisme suédois l'épargnera!

Travaux français. — M. l'abbé Puiseux, « ancien élève de l'école des Carmes », est l'auteur d'une *Vie de N.-S. Jésus-Christ* (Paris, Poussielgue, 1895) *à l'usage de l'enseignement secondaire et des pensionnats de jeunes filles*. M. Puiseux a donné là un résumé bien divisé de la vie du Sauveur d'après les saints Évangiles : c'est une façon de compendium de la *Vie de N.-S. Jésus-Christ* de M. l'abbé Fouard. Nous voudrions pouvoir louer sans réserves le travail de M. Puiseux. Mais pourquoi mêle-t-il constamment le vrai au discutable, l'évangélique au légendaire et à l'apocryphe? Il nous signale (p. 283) la propre maison de Cléophas à « Emmaüs-Koubeybeh »; la sainte tunique (p. 270) à Argenteuil; etc. Ces affirmations sont de celles qu'il importe de distinguer des propositions certaines. Ailleurs (p. 265) c'est la légende de Pilate. Ailleurs (p. 49) : « Une relique de l'événement de Cana vient d'être retrouvée

dans les fouilles faites à Élatée, en Phocide : c'est la pierre de marbre qui aurait servi à Notre-Seigneur. Voir Bacuez, *Manuel biblique*, p. 337. » Il aurait suffi de quelques suppressions pour faire de ce livre un livre capable d'être mis entre toutes les mains.

On sera reconnaissant à M. Piat d'avoir réuni en un volume, *Religion et critique* (Paris, Lecoffre, 1896) sept leçons de l'abbé de Broglie : 1° Définition de la religion (1881); 2° Définition de la vraie religion (1888); 3° Transcendance du christianisme (1880); 4° Transcendance du judaïsme (1880); 5° Religion et science (1882); 6° Le positivisme et la science expérimentale; 7° Le progrès religieux (*sans date*). En feuilletant ces pages, que nous avions lues jadis presque toutes en brochures, nous ne pouvions nous défendre de l'impression que les principales causes qu'y défendait voilà une quinzaine d'années notre noble ami sont à l'heure actuelle des causes gagnées auprès d'une grande part du public. La science comparée des religions, si ambitieuse vers 1880, est bien modeste aujourd'hui; le positivisme est devenu la philosophie des gens qui n'en ont pas; la science.... lisez M. Brunetière; la transcendance du christianisme est une idée que Taine même a contribué à accréditer... Ce qui prouverait qu'en ce qui concerne le public français l'abbé de Broglie avait porté l'effort sur les bonnes positions. Le choix excellent fait par M. Piat en donne bien le sentiment et l'attachante préface (p. I-LX), qu'il a écrite pour ce volume posthume, l'explique au mieux.

M. l'abbé Lecamus a publié un grand volume illustré, *Les sept églises de l'Apocalypse* (Paris, Sanard et Derangeon, 1896). Il y est question de beaucoup d'autres choses en même temps que des sept églises : de Rome, de Corfou, d'Athènes, de Cenchrées, d'Argos, de Mycènes, de Philippes, de l'Athos, de Salonique, de Belgrade, de Münich, du Mont-Blanc et de notre neveu aussi... : si je dis « notre », c'est qu'à la fin du volume on croit vraiment être devenu de la famille de M. Lecamus, aussi bien que de sa caravane, tant il a mis dans son récit de cordialité, de bonne grâce et de bonne humeur, d'entrain communicatif. Heureux compagnons d'un si vivant et aimable guide!... A Éphèse, M. Lecamus s'est arrêté aux ruines de la « Double Église », celle où se tint le concile d'Éphèse en 431 et où saint Cyrille a prêché : il en donne un plan (p. 132) intéressant. En passant, il détourne les Lazaristes de croire qu'ils ont retrouvé dans la Panaghia Kapouli la demeure de Marie, et ses raisons (p. 135) sont très solidement motivées. « Ce qu'il y a de plus appréciable dans la découverte récente, estime-t-il, c'est la bonne fortune du Turc qui, par l'entremise intéressée d'un chrétien, a vendu à une religieuse enthousiaste et loyale, pour 35.000 francs, une ruine sans valeur! » Plus loin, nous sommes conduits aux ruines de la basilique de Saint-Jean, Ayassoulouk : nul ne lira sans émotion la description qu'en fait l'éloquent voyageur. Puis c'est Magnésie du Méandre, puis Tralles, Colosses, Hiérapolis, Laodicée, Philadelphie, Sardes, Magnésie du Sipyle, Thyatire, Pergame... Oh! l'arrivée à Pergame, par une voiture qui cahote à fond de train dans un torrent, en compagnie d'un pédagogue de Heidelberg, le professeur S., qui se montre bien le cuistre le plus extraordinaire qui se puisse rencontrer, et finalement le débarquement vers minuit dans le khan de Pergame! Lecteurs de la *Revue biblique*, qui vous plaignez parfois de la sombre sévérité de nos études, prenez *Les sept églises de l'Apocalypse;* je vous souhaite le savoureux après-midi que j'ai passé en compagnie de ce livre.

M. l'abbé Louis Picard, de Lyon, auteur de *Chrétien ou agnostique* (Paris, Plon, 1896), a infiniment de facilité jointe à beaucoup d'esprit littéraire et de lecture : il a fait un livre qui était à faire, une apologie du christianisme dédiée à la jeunesse : et il y a lieu de croire que son apologie, encore qu'elle retarde sur la jeunesse, est de beaucoup la mieux faite que nous ayons en France à l'heure actuelle; et, comme enfin nous ne connaissons

aucunement M. Picard ni aucun de ses amis, on voudra bien croire que notre témoignage est dicté simplement par l'impression que nous donne son livre. Cette justice rendue, M. Picard nous permettra de dire que son chapitre sur « L'authenticité du Nouveau Testament » (p. 290-335) n'est pas ce que nous aurions souhaité qu'il fût. — L'auteur s'y propose de réfuter un auteur qui fit parler de lui voici plus de trente ans et qui aux yeux « de la jeunesse », au moins celle que nous voyons autour de nous, est un écrivain oublié : allons-nous par nos réfutations intempestives rendre ce mort immortel? Quant à voir dans son introduction à sa *Vie de Jésus* le monument de la science exégétique du siècle en ce qui concerne les Évangiles, c'est une manière de voir qui fera sourire les personnes un peu au courant de la littérature du sujet et de l'état présent de la question. Avec Renan, notre auteur s'en prend à Strauss, à Havet, comme il cite Ewald et le P. de Valroger (1). Si nous exceptons le bon Godet, en qui on aurait tort de penser trouver l'exégèse allemande (ou suisse) avancée, on ne trouve cité de critique actuel que le prof. Holtzmann auquel M. Picard attribue un livre intitulé *Die synoptichen* [sic] *Evangelien*, et dont il écrit : « L'écrivain qui, dans ces dernières années, a traité de la manière la plus approfondie [*Weiss, ni Resch, ni bien d'autres ne seront flattés!*] la question de l'origine de nos trois premiers évangiles, le professeur Hollzmann [*sic*], de Heidelberg [*sic*], qui n'est pas suspect de partialité, puisqu'il est à la tête du parti des libres penseurs dans le grand-duché de Bade, [*l'impartialité d'un chef de parti de libres penseurs! Notez qu'il s'agit en réalité d'un théologien luthérien, d'un professeur à la faculté de théologie évangélique de Strasbourg!*] conclut son étude [?] en déclarant que le résultat de tous [?] les travaux modernes s'accorde avec ce que les plus anciens écrivains ecclésiastiques nous ont transmis [?], à savoir : que les écrits qui forment le fond de nos trois premiers évangiles et ces évangiles eux-mêmes ont été rédigés vers l'an 60 et l'an 80 de notre ère... » (P. 321.) M. Holtzmann, où qu'il ait écrit, n'a certainement pas dit que « tous les travaux modernes » concluaient à cela, car il y a beaucoup de travaux modernes qui concluent autrement, et il cite lui-même (*Die Synoptiker*, p. 22 et 23, du t. Ier du *Handcommentar*) une série de critiques qui datent nos trois synoptiques du second siècle. Nous conclurons de ces premières observations que M. l'abbé Picard n'est pas préparé comme il conviendrait qu'il le fût pour réfuter l'exégèse *contemporaine*. — Le vrai est que M. Picard possède bien le livre de M. Wallon, *De la croyance due à l'Évangile* (2e édit., Paris, 1860) et y voit la somme de la critique catholique, n'ayant lu, semble-t-il, ni Schanz, ni Cornely, ni Loisy, ni... la *Revue biblique :* il n'est, hélas! pas le seul à faire si grand état du livre de l'honorable sénateur, si attardées sont parmi nous les études bibliques! Et donc M. Wallon prend pour base les épîtres paulines, y compris les épîtres pastorales (et l'épître aux Hébreux, apparemment) : prenez garde que M. Holtzmann, « qui n'est pas suspect de partialité... » n'admet pas les Pastorales. On nous assure que l'auteur des Actes « n'a pu rédiger ce livre sans connaître les épîtres de saint Paul » : mais on ne nous donne pas la démonstration de cette proposition, qui pourtant en vaudrait la peine, et voilà déjà la chaîne rompue! Oui, mais l'auteur des Actes est un compagnon de Paul : sans doute, on peut le croire et nous le croyons, mais cette conclusion dépend de la solution donnée au problème des sources des Actes, et notre auteur semble ignorer ce problème. De même pour la date de la rédaction des Actes : nous tenons pour la période 62-64, mais la chose vaut d'être établie et les hypothèses contraires méritent d'être éliminées : on ne s'en préoccupe pas. Et quand on conclut avec force : « L'authenticité des épîtres de saint Paul entraîne donc celle des Actes » (p. 307) : nous nous permettons de croire que la démonstration rigoureuse n'est pas faite. L'opinion

qui attribue à un même auteur les Actes et le troisième Évangile ne souffre pas de difficulté. Mais que dire de la proposition : « La comparaison de cet évangile [le troisième] avec les deux premiers montre qu'il a dû être fait après eux et jusqu'à un certain point d'après eux? » C'est tout le problème synoptique tranché en trente-sept lignes (p. 308) suivant cette formule : Luc *après* Marc et Mathieu, Luc *d'après* Marc et Mathieu, *jusqu'à un certain* [??] *point!* Rien de tout cela n'est acquis, bien au contraire... De même la formule : « Le quatrième évangile suppose partout la connaissance des trois premiers » (p. 309). Plus loin (p. 322 et suiv.), sur la discussion de l'autorité historique du quatrième évangile l'auteur paraît ignorer, car je me plais à croire qu'il ne le cache pas, que le quatrième évangile est actuellement le plus combattu par la « pure critique ». S'il avait lu seulement les leçons XII-XVII de l'*Introduction* de Salmon ou les articles de Lightfoot et de Sanday dans l'*Expositor*, il aurait senti que la discussion de M. Wallon est loin de répondre aux préoccupations actuelles et à la complexité des données du problème. — La morale que nous voulons tirer de ces observations, c'est que l'intelligence et le talent ne suffisent pas à traiter de l'authenticité du Nouveau Testament, et que de sévères études exégétiques, une connaissance directe des derniers travaux critiques, s'imposent à quiconque traite du *De vera religione*, soit en un brillant volume comme celui de M. Picard, soit « brevius et in forma ».

M. Couret publie une plaquette sur *La prise de Jérusalem par les Perses en* 614 (Orléans, Herluison, 1896) : trois documents nouveaux, savoir deux élégies de saint Sophronios sur la ruine de la cité sainte, et un récit du même événement par un moine anonyme de Saint-Sabas, récit traduit de l'arabe. Les deux élégies, qui n'en font qu'une, semble-t-il, avaient été publiées par L. Ehrhard (Strasbourg, 1887), comme l'a connu M. Couret; le récit arabe était inédit. Nous en détachons le passage suivant, où l'auteur énumère les victimes de la prise de Jérusalem : « Il y avait un homme nommé Thomas qui racontait que, ensevelissant ceux qui avaient été tués, lui et sa femme les avaient comptés. Il dit : « De l'*autel Saint-Georges* il y en « avait 7; de la *Maison de la Foi* 18; de *Djabab* (?) 250; de l'*église Sainte-Sophie* 866; « du *couvent Kesman* et *Damien* 2.112; de la *Croix* 70; de la *Maison de la Résur-* « *rection* 212; de la *place publique* 32; de la *rue Samarnaka* (?) 723; de la *Maison* « *Saint-Mars* 1.407; du côté occidental de *Sion* 197; de *El-Ibrounatik* (?) 2.107; « de la *Maison Saint-Jacob* 1.700; de *Golgotha* 308; de *Kabaïl* (?) 8.111; de *Bakha-* « *roun* (?) 1.708; de la *Source de la Consolation* 2.313; de *Namila* (?) 24.518; de la « *Ville d'Or* 1.202; du couvent *Saint-Joh* 4.250; de *Hereanien-le-Roi* (?) 167; de la « *montagne des Oliviers* 1.207; de la *petite place publique* 102; de la *grande place* « *publique* 417; de l'*église Saint-Séraphin* 38; et devant le *Golgotha* 80; *des grottes,* « *des montagnes* et *des jardins,* 6.807; de la *ruine de David* 2.210; de l'*intérieur de* « *la ville* 265; de l'*endroit où se trouve la muraille* 1.800. Le total des tués par les « Perses à Jérusalem était de 62.455. » M. Couret (p. 28) exprime le vœu que nos amis de Jérusalem s'appliquent à identifier ces noms topographiques. Dont avis!

M. le Marquis de Vogüé, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (30 octobre 1896), communique la traduction d'une inscription syriaque gravée sur le linteau de la porte d'un baptistère du sixième siècle, découverte dans les ruines d'une des nombreuses villes chrétiennes explorées par Waddington et par lui-même dans la Syrie centrale. Ces ruines situées à une journée d'Alep portent aujourd'hui le nom de Dehhes. M. de Vogüé communique enfin plusieurs inscriptions grecques relevées dans le Liban par le P. Jullien, missionnaire. Elles renferment des noms propres araméens, intéressants pour l'onomastique locale. L'une a été dédiée au dieu Hada-

ranès par une vierge qui s'était abstenue de pain pendant vingt ans; une autre est dédiée à Jupiter Alexitychaeos, c'est-à-dire « qui préserve des accidents ».

La *Revue anglo-romaine*, au premier anniversaire de sa fondation (décembre 1896), a cessé de paraître. Les récentes déclarations du Saint-Siège (bulle *Apostolicae curae*) lui dictaient depuis trois mois ce devoir auquel elle s'est déterminée en choisissant elle-même son heure. Les trois volumes dont se compose la collection de la *Revue anglo-romaine* se conserveront avec intérêt et se consulteront avec profit : si la théologie y paraît quelquefois ambiguë, l'exégèse y aura marqué par plusieurs solides articles; notamment la série sur *Renan historien d'Israël* formerait un livre que nous souhaiterions de voir publié. Quant au reste, nous faisons bien volontiers nôtres les paroles de M. Sanday, prononcées à Oxford, que la *Revue anglo-romaine* a un jour reproduites (t. II, p. 561) : « Offrons nos plus ferventes prières pour que le ton qui a été donné ne change pas,... et que nous-mêmes, individuellement, nous évitions autant que possible toute action de nature à créer une dissonance. Si ces prières sont exaucées, il me semble secondaire de savoir si les efforts qui se font auront plus ou moins de succès évident. Pour moi je n'attends pas de voir de tels résultats visibles avant que bien des années se soient écoulées durant lesquelles les deux communions auront subi maintes souffrances. Dans l'intervalle nous gagnerons beaucoup si, autant qu'il nous sera possible, nous nous abordons mutuellement en chrétiens ». Que ceux de nos lecteurs qui appartiennent à l'anglicanisme en veuillent accepter, avec nous, l'augure !

A travers l'Orient (Paris, Bloud et Barral, 1896), de M. Pisani, est l'abrégé du cours fait en 1895-1896 aux étudiants en théologie de l'École des Carmes. L'auteur nous prévient (p. IX) qu'il en a retranché les discussions théologiques, les citations, les références, en somme tous les éléments « qui, par leur caractère trop spécial, eussent manqué d'intérêt pour le grand public ». Le livre n'en est pas moins un livre d'information sûre en même temps que d'exposition aisée. Il sera lu avec fruit par les diplomates aussi bien que par les théologiens, et tous les amis de l'Orient sont intéressés à le voir s'y répandre dans la plus large diffusion. La première partie est consacrée aux églises d'Orient jusqu'au concile de Florence (Nestoriens, Monophysites, schisme grec, Slaves); la seconde à ces mêmes églises depuis le concile de Florence (patriarchat de Constantinople, Russes, Slaves du Sud, Romains et Hellènes, chrétientés orientales d'Asie, Abyssins et Coptes, la France protectrice de l'Église dans le Levant). Cette seconde partie, la plus intéressante, est moins une histoire qu'une statistique, c'est un regret qu'en éprouveront la plus part des lecteurs : rien n'est moins connu parmi nous que l'histoire intérieure de ces églises et aussi les relations de l'Occident catholique avec elles. *L'Église et l'Orient* (y compris l'extrême Orient) *depuis le XVe siècle* est un livre que M. Pisani nous doit, non plus un livre pour le grand public, mais un livre pour les hommes d'études : le présent volume, *A travers l'Orient*, est bien propre à leur en donner le goût.

Le P. Scheil continue à faire profiter le public français des richesses que sa position privilégiée au Musée de Constantinople fait passer sous ses yeux. Dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, il étudie le culte de Gudéa sous la deuxième dynastie d'Ur. Il n'y a pas longtemps qu'on nous enseignait « au nom de la science » que les Sémites n'admettaient pas que l'être humain survit à la mort. L'idée venait des Grecs : du moins elle était étrangère à l'ancienne Chaldée. Or voici que l'ancien patesi de Sirpurla, divinisé après sa mort, a été honoré d'un culte, avec prêtres, sacrifices et offrandes réglées. Voilà qui ne sera

guère moins dur à une certaine école que la découverte, désormais assurée, du nom de Koudour-Lagamar dans les briques babyloniennes.

M. Clermont-Ganneau continue ses études d'archéologie orientale, mais cette fois dans la *Bibliothèque* de l'École des hautes études. De pareils travaux méritent assurément plus qu'une simple mention, mais comment analyser une série de déductions et d'observations d'une sagacité pénétrante, exprimées avec une précision toute scientifique? Disons seulement que ces dissertations sont des modèles du genre et un remarquable spécimen de la méthode française. Nous sommes flattés de voir les nombreux documents épigraphiques nouveaux fournis par la *Revue biblique* employés avec autorité et avec une confiance que d'autres copies n'ont pas obtenue.

Travaux italiens. — Le R. P. Zanecchio, qui a enseigné deux ans la théologie à Saint-Étienne, a fait paraître deux volumes sur : *La Palestina d'oggi studiata e descritta nei suoi Santuarii e nelle sue localita bibliche e storiche.* Il ne nous appartient pas de faire l'éloge de cet ouvrage. On lui a reproché de ne pas respecter assez la tradition. Mais comme le disent très bien les RR. PP. Jésuites, directeurs de la *Civiltà cattolica* 1896, p. 82 : «*La qual sana critica alle leggende di Palestina deve rigorosamente applicarsi anche per questo motivo particolare, che, come tutti sanno, se la tradizione s'era ivi mantenuta schietta e genuina fino al principio delle crociate, da quell' epoca in molte cose fu perturbata, intorbidata, e non poco perdette di sua purezza.* » Comment faire un reproche au P. Zanecchio de dire ce que tout le monde sait? Après une analyse du livre, la même revue conclut que cet ouvrage sera un guide excellent dans le pèlerinage de Terre Sainte, très utile pour l'étude de l'Écriture sainte et enfin pour les fidèles de toute condition une lecture aussi instructive qu'attrayante. L'auteur n'a pas manqué de rendre un hommage bien mérité au zèle des Pères de Saint-François.

M. P. Luotto, professeur au lycée royal de Faenza, a commencé une série d'études sur Savonarole par l'examen de sa doctrine sur l'Écriture sainte. Les questions sont d'ailleurs examinées en elles-mêmes d'après l'enseignement de l'encyclique *Providentissimus.* Ceux qui savent combien les préjugés protestants ont défiguré la vraie physionomie de Savonarole savent d'avance que M. Luotto n'a aucune peine à montrer que la théorie de Savonarole est pleinement catholique. On pourrait même conjecturer, d'après sa nature ardente et ses tendances à l'interprétation prophétique, qu'il pécherait plutôt par excès en cherchant dans chaque mot de la Bible des mystères profonds et des applications à son temps. Quoi qu'il en soit, M. Luotto a raison de lui rendre cette justice que dans un temps où les humanistes affectaient de mépriser la Bible, il a su passionner le peuple de Florence pour la simple parole de Dieu, et qu'il est peu d'hommes et d'écrivains qui en aient été aussi imbus et pénétrés.

Le P. Berardinelli fait réflexion que le « divin poème » ne se peut entendre si l'on n'a d'abord découvert le concept qui le domine, et il prouve jusqu'à l'évidence, expliquant Dante par Dante, selon le principe de Giuliani, que ce concept est que *l'homme, par son libre arbitre méritant ou démèritant, est suppôt de la justice pour une récompense ou pour une peine.* Sans cette étude préliminaire la Divine Comédie n'est qu'une forêt sauvage et serrée où nul rayon de soleil ne pénètre. Ceux qui ont faussé ce concept n'ont rien entendu à l'idée qui se développe dans les trois cantiques et qui en fait l'unité harmonieuse. Mais ceux qui l'ont cultivé, ont pénétré le « divin poème » et en goûtent « l'art véritablement divin ». Une fois connu le concept, les difficultés disparaissent. Or personne ne voudra nier que dans la Sainte Écriture il y a un

concept principal et fondamental. Et donc c'est le devoir d'une introduction de faire connaître l'Idée de la Bible. Ce concept, c'est Jésus-Christ. Quand ce concept sera dûment établi, les diverses parties de l'introduction auront un sens plus clair. — Ainsi s'exprime le P. Bernardo Golizia, capucin, en son livre intitulé *Gesù Cristo, introduzione agli studii biblici* (Assise, 1896, chez Metastasio); un livre plus pénétré de l'esprit de Hugues de Saint-Victor et des plus pieux écrivains du moyen âge, que des querelles que soulève le « Higher Criticism ». Et vraiment c'est bien ainsi que nous aimerions qu'on nous parle de la Sainte Écriture dans le jardin fleuri de Sainte-Marie-des-Anges, ou devant les fresques de Giotto... Mais quel siècle de fer que le nôtre!

Les *Analecta bollandiana* (1896, p. 430) signalent, avec des réserves explicites, le livre de l'abbé Arosio, *I primi giorni del cristianesimo* (Milan, Cogliati, 1895). Ils concluent leur critique par ces mots : « Néanmoins, nous n'hésitons pas à le recommander aux ecclésiastiques de l'Italie. En général, on est si étranger dans ce pays aux études bibliques, que l'exposé de leur compatriote leur apprendra du neuf et leur fera concevoir plus d'estime et de goût pour une branche capitale dans la culture intellectuelle du clergé ». Parmi les exceptions qu'on est heureux de signaler à la généralité dénoncée par les Bollandistes, mentionnons la *Rivista bibliographica italiana*, dirigée par l'abbé Minocchi (de Florence). Cette jeune revue, qui atteindra ces jours-ci à la fin de sa première année d'existence a reçu les encouragements les plus honorables. Tout n'y est pas égal et tous ses collaborateurs ne sont pas conquis encore à une sévère méthode : la rhétorique pompeuse, chère aux académies italiennes, n'est point assez rigoureusement exclue; la critique elle-même y est quelquefois superficielle ou timide. Mais la bibliographie est étendue et soignée et certains articles signés Mercati ou Minocchi sont à louer de tous points pour la justesse du diagnostic et pour l'érudition. Citons comme exemples l'article que Minocchi consacre à la traduction allemande de l'*Introduction* de Driver, et celui de Mercati, *Nuove ricerche sulle antiche versioni latine della Bibbia* (10 et 25 nov. 1896). Tous nos vœux les plus fraternels à la revue florentine!

M. Tononi publie une *Biografia di Alberto Barberis* (Plaisance, 1896), professeur du collège Alberoni de Plaisance, fondateur et directeur du *Divus Thomas*, mort le 2 juillet dernier. Barberis avait eu à s'occuper d'Écriture sainte, dans un premier mémoire sur l'inspiration, *De sacrae Scripturae assertis ab Angelico dictis « de fide per accidens »* et dans ses *Commentaria in Encyclicam « de studiis sacrae Scripturae »*. Il s'était appliqué, dans le collège Alberoni, à développer l'enseignement biblique et la philologie hébraïque. Il était du petit nombre des vaillants esprits qui travaillent en Italie à renouveler, dans ses sources, la culture ecclésiastique. Nous joignons nos regrets à ceux de ses collègues.

Travaux allemands. — A l'occasion de la publication de M. O. von Gebhardt, *Der sogenannte Sophronius* (Leipzig, Hinrichs, 1896). M. von Gebhardt est un érudit habituellement trop bien informé pour qu'il n'y ait pas un plaisir malin à le prendre en défaut. Si donc il veut bien consulter le *Bulletin critique*, t. VII (1886), p. 475-476, il y pourra lire ceci : « Le dernier numéro du *Centralblatt für Bibliothekswesen* publié par le professeur O. Hartwig (de Halle) renferme un intéressant *Catalogue des manuscrits grecs* des bibliothèques de Suisse... Quelques remarques... Voici enfin une heureuse trouvaille : parmi les manuscrits de Zurich (n° 169), M. Omont mentionne la traduction grecque du *De viris* de saint Jérôme, publiée pour la première fois, par Érasme, dans l'édition donnée par Froben des œuvres de saint Jérôme. Cette traduc-

tion passe généralement pour être de Sophronius. Il n'en est rien cependant, et Érasme était plus près de la vérité quand il la soupçonnait d'avoir été faite par un Byzantin mauvais helléniste. En vérité elle ne saurait re monter plus haut que le onzième ou le douzième siècle, et j'espère en fournir sous peu toutes les preuves. Quoi qu'il en soit, nous retrouvons aujourd'hui le manuscrit qui a dû servir à Érasme, manuscrit dont ni Martianay, ni Vallarsi n'avaient pu trouver trace, et que certains critiques ont cru n'avoir jamais existé. Il existe, puisque le voici, et c'est un vénérable bombycin du treizième siècle...» Ces lignes ont été publiées le 15 décembre 1886; elles dataient donc d'un peu moins de neuf ans, lorsque Bernouilli a signalé le manuscrit en question dans la *Theologische Literaturzeitung*, du 31 août 1895 (p. 475).

Le P. Michel Hetzenauer, capucin, a entrepris une nouvelle édition critique du texte grec du Nouveau Testament. Le premier volume vient de paraître (Innsbrück, Wagner, 1896). Cette édition a certains avantages sur celle de Brandscheid, signalée ici (1895, p. 103). Le format est plus commode. Surtout on y trouve l'indication des principales variantes, et même une comparaison avec les textes syriaques (*Peschittha* édition Schaaf, *Sinaitica* édition Lewis, *Nitriensis* édition Cureton). L'auteur indiquera dans le second volume les principes critiques qui l'ont guidé dans son travail. Le texte de la Vulgate est mis en regard du grec. L'auteur assure qu'il est plus conforme que celui de Vercellone lui-même aux exemplaires types publiés à Rome en 1592, 1593 et 1598.

La théorie du Professeur D. H. Müller sur la strophique hébraïque paraît gagner du terrain en dépit de certaines critiques acerbes. M. le Dr Félix Perles, dans la revue viennoise pour l'Orient examine à ce point de vue quelques cantiques de la Bible. L'explication est surtout saisissante pour le chant de l'Exode (xv, 1-19), où se trouve après chaque strophe de dix vers une sorte d'antistrophe de deux vers qui paraît avoir été chantée par le chœur et qui commence les trois fois par les deux mêmes mots : Dextera tua Domine... dextera tua Domine (v. 6); Quis similis tui... quis similis tui v. 11); Donec pertranseat... donec pertranseat (v. 16). Ce cantique serait antérieur à Osée (ii, 17; Vulg. ii, 15).

On se rappelle peut-être les étonnantes déclarations de principe qu'a faites le Dr Kaulen à propos de l'*Histoire de l'A. T.* (1) du Dr Schöpfer (*Revue biblique*, 1895, p. 466), malgré les approbations unanimes et pour ainsi dire sans réserves qu'il avait reçues des exégètes allemands les plus en vue, de l'évêque de Passau, des PP. Knabenbauer et Hummelauer, des professeurs Schanz, Vetter, etc. Le professeur de Brixen se crut obligé de se justifier. Sa réplique a pris les proportions d'un volume de près de 300 pages, *Bibel und Wissenschaft*, Brixen, 1896. S'appuyant sur l'autorité de l'encyclique *Providentissimus*, sur l'enseignement commun des Pères, principalement de saint Augustin et sur saint Thomas, ainsi que sur l'interprétation que donnent les meilleurs théologiens au décret du Concile de Trente, *ad coercenda petulantia ingenia*, l'auteur établit que l'exégète peut, et doit tenir compte des données des sciences profanes, non pas sans doute pour *corriger* l'enseignement de la Bible, comme M. Kaulen le lui reprochait injustement, mais pour comprendre le sens de l'Écriture. — Puis, l'auteur fait l'application de ce principe aux difficultés que soulèvent les premiers chapitres de la Genèse, relativement à l'hexaméron, au

(1) Une traduction française vient d'en être publiée par notre collaborateur, M. Pelt (Paris, Lecoffre, 1897) : outre ce qui est dit plus haut, lire la recension du P. Barns dans l'*Univers* du 21 déc. 1896.

déluge, à la réunion du genre humain dans la plaine de Sennaar et à la confusion des langues. Une analyse plus détaillée paraît superflue pour les lecteurs de la *Revue biblique*. Les principes que le Dr Schöpfer est obligé d'établir et de défendre à force de citations et d'argumentations ont acquis, Dieu merci, droit de cité chez nous et sont admis par les exégètes les plus conservateurs. Le livre que nous signalons a d'ailleurs de très grandes analogies avec *Les questions actuelles* du P. Brucker : les questions traitées sont les mêmes et les solutions aussi, à quelques exceptions près. Seulement dans l'ouvrage allemand la discussion est plus approfondie et plus amplement documentée. Malgré les réserves que mettent la plupart des revues théologiques d'Allemagne (celles d'Autriche se prononcent ouvertement pour leur compatriote), à prendre parti dans le débat, il semble que l'autorité du Dr Kaulen n'aura rien gagné à avoir provoqué la réplique si solide et si digne du Dr Schöpfer.

Notre collaborateur M. L. Hackspill (de Metz) vient de publier un travail important sur l'origine et l'histoire de la version éthiopienne des Évangiles, *Die Æthiopische Evangelienübersetzung*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie* (tome XI, 1896, pp. 117-196). Après un résumé précis des opinions émises jusqu'ici sur cette question, il prend, dans la version éthiopienne, un morceau d'une étendue assez considérable (les dix premiers chapitres de saint Mathieu), et il en fait une étude approfondie. Le plus ancien manuscrit que nous connaissions de la traduction des Évangiles en abyssinien, est le Cod. Æth. 32 de la Bibliothèque Nationale de Paris; il est du XIIIe siècle, tandis que, de tous les autres, aucun n'est antérieur au XVe siècle. Voici les conclusions auxquelles l'étude de ce manuscrit conduit M. Hackspill, relativement à l'origine de la version : le texte éthiopien des Évangiles est une traduction du grec; mais le texte grec qui lui a servi d'original n'appartient pas à la recension alexandrine; c'est un texte syro-occidental. La traduction n'a pas été faite avec un littéralisme rigoureux; une assez grande liberté a régné dans son exécution. Quant à l'époque à laquelle elle a vu le jour, c'est autour de l'année 500, ce qui coïncide avec le moment où le christianisme est arrivé à dominer d'une manière générale et définitive en Abyssinie. Que peut-on savoir maintenant sur l'histoire de la version? En comparant le Cod. Æth. 32 de la Bibl. Nat. avec les autres manuscrits, tous notablement moins anciens, on s'aperçoit que ces derniers représentent une recension nouvelle de la même version. M. Hackspill démontre que le texte d'après lequel a été faite cette revision n'est autre que celui de la version arabe dite Vulgate Alexandrine. Pour se rendre compte des procédés par lesquels s'est faite cette introduction d'éléments arabes-alexandrins dans le texte éthiopien, il faudrait avoir un certain nombre de manuscrits appartenant à l'époque de l'origine de la diffusion de la Vulgate Alexandrine. Malheureusement, nous ne possédons que quatre manuscrits du XVe siècle. L'auteur ne croit donc pas pouvoir, sur ce dernier point, établir de conclusions bien précises, ni sûrement définitives; néanmoins, il essaie, par de judicieuses observations sur ces manuscrits, d'esquisser quelques suppositions. Le travail de M. Hackspill, dont la continuation paraîtra prochainement dans la même *Zeitschrift*, mérite d'être étudié de près. Le soin minutieux avec lequel il est documenté s'ajoute à ses autres qualités pour lui donner une valeur critique que l'on ne saurait méconnaître.

Le *Theologischer Jahresbericht*, t. XV, contenant la littérature de 1895, vient de paraître (Braunschweig, Schwetschke, 1896). La littérature exégétique est rapportée par MM. Siegfried et Holtzmann. Les notices de ce dernier nous ont paru un peu légèrement faites parfois. Et l'ensemble du *Jahresbericht* laisse encore infiniment à désirer pour l'objectivité des jugements (quand il en exprime) et pour l'étendue des

informations. Tel qu'il est, on serait aussi impardonnable de l'ignorer que de s'y fier.

L'édition stéréotype du N. T. grec publiée par M. Von GEBHARD chez Tauchnitz en 1881 reste la plus complète et la moins coûteuse que l'on ait en librairie actuellement. Si nous n'avons pas eu l'occasion de la signaler aux étudiants et professeurs de grands séminaires qui nous lisent, nous la leur signalons et la leur recommandons. C'est une édition *variorum*, où ils trouveront le texte de l'*editio tertia stereotypa* de Tischendorf (Leipzig, 1873) et les variantes de l'édition de Tregelles (1857-1879) et de l'édition Westcott-Hort (1881), avec, en appendice, les leçons les plus intéressantes des mss. de valeur. Cette édition Tauchnitz peut suffire à un cours mieux qu'élémentaire de N. T. — M. NESTLE vient de donner un supplément à l'édition Tauchnitz : *Novi Testamenti graeci supplementum editionibus De Gebhard-Tischendorfianis accommodavit* E. NESTLE (Leipzig, Tauchnitz, 1896 : un vol. in-8°, 96 p., 75 pf.). Le supplément comprend une collation du *Codex Bezae* qui depuis quelques années a pris une si grande place dans l'étude textuelle des Évangiles et des Actes. Cette collation a été exécutée par Nestle lui-même à Cambridge (1884). M. Nestle y a joint quelques pièces qu'il savait difficiles à trouver à peu de frais ou en peu de temps : le fragment évangélique du Faioum, le fragment de l'évangile de S. Pierre, les fragments existants de l'évangile selon les Égyptiens, les dits des apôtres, de Barnabé, de Barthélemy, les fragments de l'évangile selon Thomas, selon Mathias, selon Philippe, de l'évangile des Ébionites et selon les Hébreux, les dits attribués à Paul, à Pierre, etc., un choix d'*Agrapha* ou dits non canoniques du Sauveur (Nestle en retient 28), et enfin l'épître du Sauveur à Abgar. Ces divers textes sont bien édités, la réputation de M. Nestle le garantit. On ne pourra s'empêcher de penser que le choix en est quelque peu arbitraire : un supplément au N. T. pouvait comprendre bien d'autres pièces, à commencer par la Διδαχή, et on regrettera que l'éditeur n'ait pas tenu à nous donner un véritable *N. T. extra canonem receptum.* Tel qu'il est, le recueil rendra service : mais qu'on se hâte de faire mieux !

Parmi les livres récents : — H. LIETZMANN, *Der Menschensohn* (Freiburg, Mohr, 1896), croit que « fils de l'homme » n'est pas en araméen un titre messianique, et que comme titre, s'il est d'usage commun dans le grec des synoptiques et dans le quatrième évangile, il ne se trouve ni dans les épîtres paulines, y compris Héb., ni dans la *Prima Clementis,* mais seulement dans S. Ignace pour la première fois : il aura donc été introduit secondairement dans la tradition évangélique. — W. HARTEL et F. WICKHOFF, *Die Wiener Genesis* (Vienne, Tempsky, 1895) : fac-similé photographique du fameux ms. précédé d'une « préface magistrale » (S. Reinach, *Rev. crit.*, 28 sept.). — G. DALMAN, *Aramaische Dialektproben, Lesestücke zur Grammatik des judisch-palästinischen Aramaisch... mit Worterverzeichniss* (Leipkig, Hinrichs, 1896). — S. DRIVER, *Einleitung in die Litteratur des alten Testaments* (Berlin, Reuter et Reichard, 1896) : traduction de la cinquième édition anglaise. — F. LEITNER, *Die prophetische Inspiration* (Freiburg, Herder, 1896) : forme les fascicules 4 et 5 des *Biblische Studien* dont nous avons à plusieurs reprises entretenu nos lecteurs. *Bulletin critique* (15 nov. 1896) : « C'est une étude très serrée, fort chargée d'érudition biblique, patristique et germanique. Quand on l'a lue, on sait mieux ce que la Bible et les anciens Pères laissent entendre ou enseignent touchant l'inspiration prophétique. Reste à comprendre ce qu'elle a été dans la réalité psychologique. L'auteur essaie bien de nous l'expliquer... Mais mon esprit reste plein de ténèbres devant un livre qui promet de la lumière. » (Loisy.) — R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvertellung im A. T.* (Marburg, Elwert, 1896) : histoire du mot *alliance* dans la théologie biblique, résumant en l'histoire du mot toute l'histoire de la religion israélite : minutieuse

analyse de textes groupés selon la conception critique du développement d'Israël. — G. Krueger, *Die Entstehung des N. T.* (Freiburg, Mohr, 1896) : conférence de vulgarisation de conclusions discutables. — E. Landau, *Die gegensinn gen Wörter im alt und neu-hebraischen* (Berlin, Calvary, 1896). — H. Goussen, *Studia theologica, Apocalypsis S. Johannis ap. versio sahidica* (Leipzig, Harrassowitz, 1895). — *Greifswalder Studien* (Gütersloh, Bertelsmann, 1895) : recueil de mémoires pour le jubilé de H. Cremer. Le culte chez Amos et Osée (Oettli), la nature du prophétisme dans A. T. (Giesebrecht), commentaire de Mt. vii, 21-23 (Schlatter), les Actes et la critique (Zoekler), Rotulus et Codex (Schultze), ce que Paul entend par la foi chrétienne (Haussleiter), la prédestination paulinienne (Dalmer), l'homme du ciel, étude sur la christologie paulinienne (Lütgert), commentaire de *Phil.* ii, 12-13 (Shraeder), la foi et les œuvres (E. Cremer)... : nuance luthérienne conservatrice. — H. Bestmann, *Entwickelungs geschichte des Reiches Gottes unter dem A. und N. Bunde an der Hand einer Analyse der Quellen : I, Das A. T.* (Berlin, Wiegandt et Grieben, 1896) : sans méthode — A. Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Freiburg, Mohr, 1896) : apprécié. — H.-J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Freiburg, Mohr, 1896) : paraît par fascicules et est incomplet encore : œuvre de valeur, sur laquelle nous voulons revenir. — Dillmann, *Handbuch der Alttestamenlichen Theologie* (Leipzig, Hirzel, 1895). — H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie* (Göttingen Vandenhoeck et Ruprecht, 1896 : cinquième édition d'un livre qui date de 1869. — G. Wandel, *Der Brief des Jakobus, exegetisch practisch behandelt* (Leipzig, Deichert. 1896) : à l'usage des prédicateurs.

Travaux anglais. — Ces derniers temps nous ont donné une série de publications posthumes de M. Hort. Nous avons reçu ses *Six lectures on the ante-nicene fathers* (Macmillan 1895) : 1) Clément de Rome et Hermas, 2) Ignace et Polycarpe. 3) Justin et Irénée, 4) Hippolyte et Clément d'Alexandrie, 5) Tertullien et Cyprien, 6) Origène. Ces conférences ont été données au « Clergy Training School » de Cambridge en 1890. Ce sont des leçons fort élémentaires, pour un auditoire apparemment peu préparé, et si le fils du défunt a cru devoir les imprimer, c'est par un sentiment de piété filiale trop respectable pour que nous puissions insister sur son erreur. D'un tout autre prix sont les *Prolegomena to st. Paul's epistles to the Romans and the Ephesians* (Macmillan, 1895).

Les deux volumes *Life and letters of F. J. A. Hort* (Macmillan, 1896) sont une biographie du grand critique par son fils, une biographie faite surtout de lettres choisies du père, rattachées par un récit sobre et discret, qu'on appréciera davantage après l'éclatant mauvais exemple donné récemment par un biographe du même pays. Hort était né à Dublin en 1828, mais il fit ses études à Cambridge : en 1852, en même temps que Lightfoot, il devint fellow de Trinity College, et c'est à Cambridge que, avec Westcott, il entreprit la revision du texte grec du Nouveau Testament. L'idée de cette entreprise date de 1851. En 1864, une première esquisse de la célèbre « Introduction » était exécutée : en 1881 seulement le Nouveau Testament de Westcott et Hort fut donné au public. La biographie de Hort est pour une bonne part l'histoire de cette édition désormais historique. En collaboration avec ses deux amis, Westcott et Lightfoot, il avait formé le projet de publier des commentaires des livres du Nouveau Testament : ce projet nous a valu les épîtres paulines de Lightfoot et le commentaire de saint Jean et des Hébreux de Westcott : mais Hort ne termina rien de ce qui était sa contribution, et l'on a seulement fait un recueil posthume de fragments sous le titre de *Judaistic christianity*. De 1857 à 1872, il fut curé de paroisse : en 1872

seulement il revint à Cambridge avec le titre de « lecturer » de théologie à Emmanuel College : en 1878 il fut élu « Hulsean Professor », en 1887 « Lady Margaret Professor ». Pour ceux qui s'étonneraient que Hort ait si peu publié, il faut dire qu'il était pour lui-même d'un scrupule infini, et il faut dire aussi qu'il appartenait à cette catégorie de savants dont la science est perpétuellement au service d'autrui. Nous lisions dans une revue anglaise que Hort était toujours prêt à consacrer son temps à corriger les livres des autres (*Guardian*, 5 août 1896) : « Nous nous rappellerons toujours, quant à nous, nous écrivait naguère M. Batiffol, avec quel empressement il eut la bienveillance de lire les épreuves de notre édition du *Codex Beratinus* et de venir en aide à notre inexpérience dans la rédaction de l'introduction : nous gardons les longues lettres qu'il nous adressa sur ce sujet comme l'expression d'une libéralité d'esprit qui n'a d'égal que le prix même d'une telle science! » Hort, élevé dans les traditions du vieil esprit *Evangelical*, se défendit toute sa vie d'acquiescer à la façon « antihistorique et antiphilosophique » dont les High-Churchmen « traitaient la théologie » (ce sont ses propres expressions) : il était séparé de Lightfoot même par des divergences profondes, et inclinait sensiblement vers l'humanisme. Il écrivait à Lightfoot ces paroles significatives: « *Si vous faites de la croyance à l'absolue infaillibilité du Nouveau Testament la condition* sine qua non *de notre collaboration, je crains de ne pouvoir marcher avec vous* ». Il entendait aborder les textes sacrés avec une critique tout *a posteriori*. Mais il voulait que l'on conclût : c'était son grief contre Lightfoot qu'il ne s'intéressât qu'aux faits concrets et aux mots écrits et qu'il ne semblât avoir nul souci de généraliser.

C'est un curieux mais difficile problème que le problème synoptique. Comment expliquer les divergences en même temps que les ressemblances profondes des trois premiers Évangiles? Jusqu'ici aucun système, ni celui de la source orale, ni celui des sources écrites, n'a réussi à rallier tous les suffrages. Peut-être la solution se trouve-t-elle dans une certaine combinaison des deux systèmes? M. Wright est convaincu de la suffisance de la source orale pour résoudre le problème (1). Cependant il a disposé son travail de façon à être utile à tous, quelle que soit l'opinion adoptée. C'est pour aider les étudiants dans l'étude critique des Évangiles que M. Wright a composé sa *Synopsis*. Par ce mot il ne faudrait pas entendre une Synopsis ou harmonie des Évangiles comme celle de Tischendorf. Classer les discours et les récits des Évangiles dans un ordre chronologique, de façon à donner une histoire suivie, est loin du but de l'auteur : il déclare même ce classement impossible, avec une certaine exagération. C'est plutôt un travail dans le genre du *Synopticon* de Rushbrooke, mais suivant une méthode un peu différente et dans des conditions de prix plus favorables pour les étudiants. Cette synopse manuelle peut, croyons-nous, leur être très utile pour l'étude critique des Évangiles.

Voici le plan suivi par l'auteur. La synopsis est partagée en six grandes divisions : la première division (p. 1-99) donne l'Évangile de saint Marc partagé en petits paragraphes, portant chacun un titre indiquant le sujet, et en regard à droite et à gauche les passages identiques ou équivalents de saint Matthieu et de saint Luc, et même les lieux parallèles de saint Jean. La deuxième division (p. 101-134) contient une collection de trente-six discours de l'Évangile de saint Matthieu avec les passages identiques de saint Luc et l'indication des lieux parallèles de saint Marc. La troisième division (p. 129-134) est une collection de dix-neuf discours, paraboles ou récits, contenus

(1) A *Synopsis of the Gospels in Greek after the Westcott and Hort text*, by. Rev. A Wright, in-4 de xxvi-168 pages. — Londres, Macmillan, 1896. — 6 Sh.

dans IX, 51 à XVIII, 14 de saint Luc avec l'indication des passages de saint Matthieu et de saint Marc qui offrent un certain parallèle. La quatrième division (p. 135-153) renferme cent trente-quatre fragments qu'on trouve soit en saint Matthieu et en saint Luc, soit en saint Matthieu seul, soit en Luc seul. Ils ne paraissent pas avoir fait partie de la collection de discours ou λόγια de la seconde division. La cinquième division (p. 155-160) est formée par un groupe de seize récits particuliers à saint Luc, qui se trouvent presque tous dans les deux premiers chapitres de cet évangéliste et ont une couleur profondément hébraïque. Enfin la sixième division (p. 161-164) comprend l'élément tout à fait personnel ajouté par l'écrivain sacré lui-même, soit pour introduire ses récits, soit pour les lier, soit pour en tirer certaines conséquences. Dans toutes ces divisions sont ajoutées en note des références à tous les lieux parallèles de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une simple remarque sur ces divisions : peut-être pourrait-on faire rentrer la quatrième dans la deuxième : rien n'empêche, ce nous semble, de les comprendre dans la même collection.

D'après cette division des Évangiles, on peut se faire une idée de leur composition. Ainsi notre saint Marc actuel serait l'Évangile oral ou prédication de Pierre avec les notes personnelles de saint Marc, c'est-à-dire 1 + 6, selon les divisions indiquées plus haut. Notre saint Matthieu serait formé de l'Évangile oral semblable à celui de Marc avec les λόγια de saint Matthieu, évangile hébreu primitif, avec des fragments d'une autre collection, et les notes personnelles du rédacteur de l'Évangile grec de saint Matthieu, c'est-à-dire 1 + 2 + 4 + 6. Saint Luc comprendrait également l'Évangile oral avec des emprunts à diverses collections et ses notes personnelles, c'est-à-dire 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6.

On voit l'intérêt que peut présenter pour l'étude des synoptiques, ce travail de M. Wright, fruit de longues réflexions sur le texte de nos Évangiles.

Sur le nouveau ms. pourpre des évangiles grecs acheté par le Tsar dans un village voisin de Césarée, on lira avec intérêt l'article de ROBINSON dans le *Guardian* du 13 mai 1896, et celui de GREGORY dans la *Theol. Literaturzeitung* du 18 juillet. A ce propos, nous pouvons rappeler, nous écrit M. BATIFFOL, que dès 1887, nous avions, mon ami le prof. HYVERNAT de Washington et moi, entendu parler à Rome de ce ms. par l'archimandrite DÉMÉTRIADÈS : la description du ms., la localité où il a été acheté, tout concorde bien avec les informations recueillies par nous voilà dix ans.

Le livre de M. CHASE (de Cambridge) *The syro-latin text of the Gospels* (Macmillan, 1895) est la suite de son étude sur *The old syriac element in the text of Codex Bezae* (1893). M. Chase avait voulu reconnaître dans le texte des Actes du *Codex Bezae* l'intervention d'un scribe interpolateur qui retouchait le grec d'après un texte vieux syrien, c'est-à-dire antérieur à la Peschito. Ici, il entend établir que le texte dit occidental des Évangiles (qu'il appelle *syro-latin*) a été formé d'un élément prédominant qui serait l'assimilation de textes vieux syriens comme la version Cureton ou la version Lewis. Le texte du *Codex Bezae* sert de base à M. Chase, qui le date de 170-180 environ et en fait l'œuvre d'une église bilingue (syro-grecque), Antioche. Le développement de cette théorie est ingénieusement conduit et méritera discussion.

M. BARNES a publié *The fourth book of Maccabees and kindred documents in syriac* (Cambridge, 1895). L'édition avait été préparée par feu Bensly : elle est dédiée à Mgr Ceriani. On y a joint un sermon de saint Grégoire de Nazianze, autant du patriarche monophysite Sévère, et trois autres pièces syriaques de moindre intérêt.

Quelques livres : — P. J. GLOAG, *Introduction to the synoptic Gospels* (Édimbourg, Clark, 1896) : des inexactitudes et des erreurs, bonne exposition vieux jeu. — J. F. FULTON BLAIR, *The apostolic Gospel* (Londres, Smith-Elder, 1896) » : essaie à recons-

truire ce que quelques-uns appelleront le « noyau » des Synoptiques : médiocre et discutable. — W. F. Cobb, *Origines iudaicæ* (Londres, Innes, 1896) : de l'influence des croyances païennes sur l'origine et le développement du judaïsme : apologétique et érudit. — G. Margoliouth, *The syriac palestinian version of the Holy Scriptures, four recently discovered portions*, facsimilé photographique du manuscrit, en souscription à la Société d'archéologie biblique (Londres 1896).

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

B
A
ΑΙΝΩΝ ΗΓΥΣΤΟΥΣΛΗΙ
ΚΟΡΕΟΥΣ
ΑΙΝΩΝ ΕΝΘΑ ΗΥΝΟΣΑΠΕΑΦΑΣ
ΒΕΘΑΒΑΡΑ ΤΟΤΟΒΑΠΤΙΣΜΑ ΤΟΣ
ΓΑΛΓΑΛΑΤΟΚΑΙ ΔΩΔΕΚΑΛΙΘΟΝ
ΑΛΙΝΑΤΑΘΗΝΥΝ ΒΗΔΑΓΛΑ
ΙΕΡΙΧΩ
ΘΕΡΜΑΚΑΛΛΑΡΟΝΣ
ΑΓΑΒΑΡ
Pilier

Pilier
Carte-Mosaïque
découverte à
Mâdaba
par le Révérend Père Cléophas
Bibliothécaire au Patriarcat Grec de Jérusalem.
Echelle: 1/20
0 10 20 30 40 50 60 70 80 90 100 110 centimètres
CIMENT
CIMENT
Pilier moderne
Mâdaba 22 février 1897.

LA MOSAÏQUE
GÉOGRAPHIQUE DE MÂDABA

Le Révérend Père Cléophas, bibliothécaire du couvent grec de Jérusalem, reçut l'automne dernier la mission de visiter les écoles situées au delà du Jourdain appartenant à sa communauté. Après avoir passé au Salt et à Ermemin, il arriva à Mâdaba au moment où l'on achevait la construction d'une église pour le rite grec. Mâdaba gagne chaque jour en importance; la communauté grecque ne comptant guère moins de mille âmes, il lui fallait une église, et on résolut de relever, sans même toucher aux fondations, une ancienne basilique située au nord de la ville.

Les ruines étaient assez apparentes pour qu'on pût retrouver même la place des piliers. C'est dans ces conditions que la nouvelle église fut bâtie, et ce fait explique comment on ne découvrit qu'au moment d'établir le dallage de la nouvelle église les restes de la mosaïque dont la basilique avait été jadis complètement pavée. Hélas! il demeurait peu de chose de l'ancienne splendeur, et pendant la construction elle-même plus d'un coup fatal avait été porté à ces précieux débris. La présence du Père Cléophas sauva du moins ce reste.

Passionné pour l'antiquité chrétienne, ayant fréquenté l'école d'Athènes, il comprit immédiatement l'immense intérêt de cette page ancienne et prit des mesures pour en assurer la conservation. Il releva avec soin les inscriptions, copia la mosaïque et voulut bien destiner aux lecteurs de la *Revue biblique* les prémices de cette découverte. Le regretté patriarche Gérasimos, par l'intermédiaire de Mgr Photios, son *épitropos*, m'a gracieusement autorisé à examiner la mosaïque. Quatre jours d'un travail assidu à Mâdaba sur la seule mosaïque intérieure, avec le concours du Père H. Vincent, m'ont permis de collaborer à l'œuvre du Père Cléophas.

C'est le résultat de ce travail qui paraît ici. L'interprétation artistique de la mosaïque pourra assurément être poussée plus loin. Une grande planche en couleurs est à désirer, mais on croit pouvoir assurer qu'aucune précaution n'a été négligée pour donner une reproduction

fidèle qui permette une discussion scientifique rigoureuse. On n'a pas cru non plus devoir attendre, pour communiquer cette découverte au public, de la présenter avec un commentaire complet. Le voyage dont on vient de parler ayant eu lieu dans la seconde moitié de février seulement, le compte rendu ne pouvait être que très sommaire.

*
* *

Le plan de l'église avec l'indication de ce qui reste de la mosaïque est ici le meilleur renseignement.

Ce qui a été épargné à l'intérieur est peu de chose par rapport à la superficie de l'église. La partie géographique allait certainement du nord au sud dans toute la largeur, comme le prouvent les deux petits fragments dont l'un touche le mur septentrional. L'église était orientée selon la règle absolue de ce temps et la carte allait dans le même sens, les noms étant écrits de manière à être lus à mesure qu'on s'avançait. En d'autres termes, l'orient était pour cette carte ce qu'est le nord pour les nôtres, et nous avons encore un indice de ce système dans certains plans anciens, qu'on pourra maintenant considérer comme les copies de mosaïques semblables.

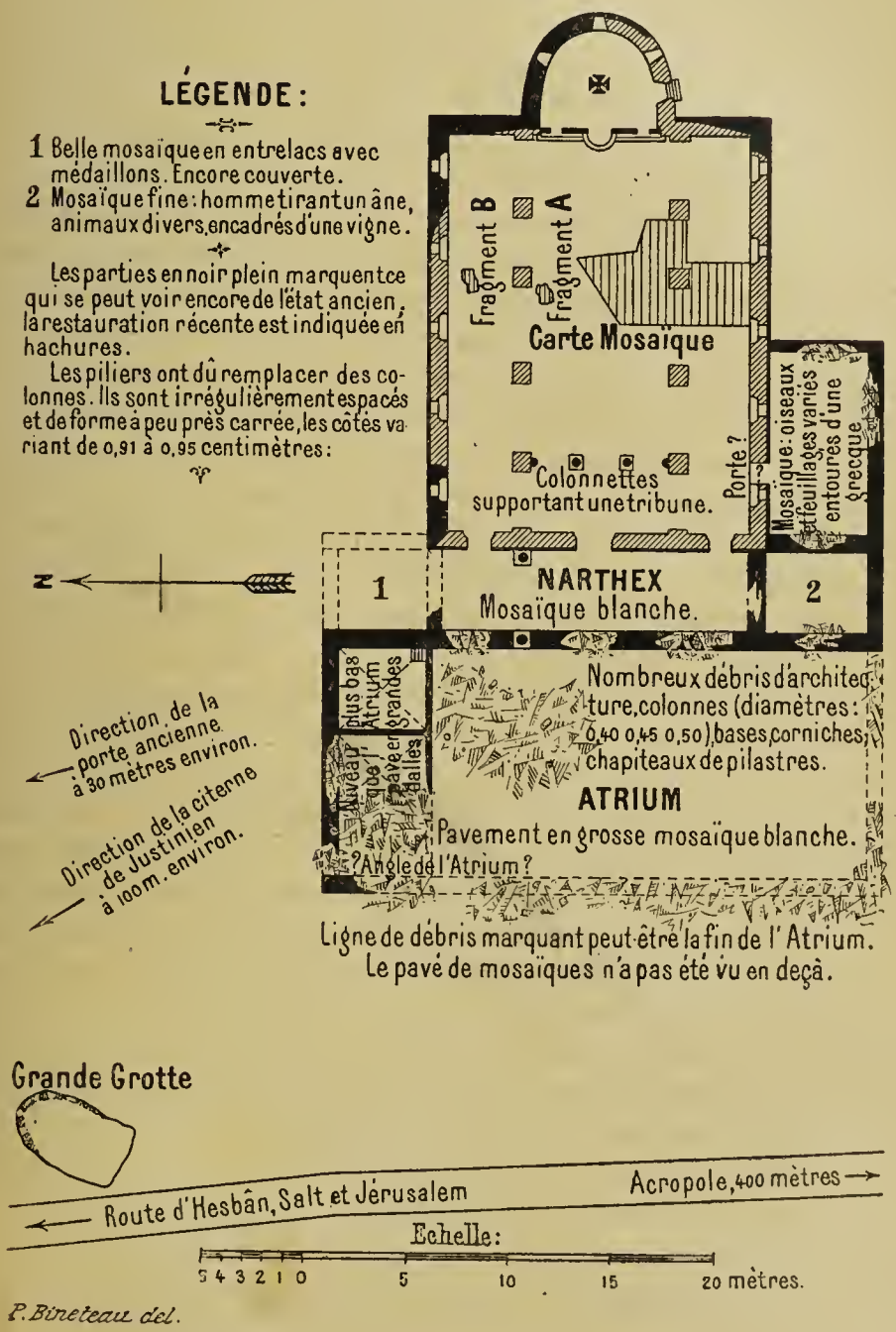
La mosaïque a subi deux restaurations, disons deux altérations. Dans certains endroits, les figures ou les inscriptions ont disparu, remplacées par une mosaïque de petits cubes, mais placés au hasard comme un semis de diverses couleurs. Ailleurs, ce sont de gros cubes blancs, qui ont succédé aux anciens.

Au dehors, le narthex ou portique ne conserve plus que des plaques de ces gros cubes. Dans l'annexe septentrionale il ne reste presque plus rien; du moins de ce côté les recherches n'ont pas été complètes. Du côté du sud, on voit encore des détails charmants. Dans l'extrémité du narthex, en communication avec l'annexe, un homme traîne un âne, entouré de grappes de raisins; une gazelle le suit. Dans l'annexe du sud, des paons alternent avec de grandes feuilles de nénuphar et le tout est entouré d'une grecque. L'étude de cette partie est encore à faire. Mais l'impression d'ensemble est de rappeler immédiatement le style de la mosaïque de Kabr-Hiram que l'on a judicieusement rapproché du style d'autres mosaïques de Mâdaba (1).

Les explications qui vont suivre n'ont pour but que de donner un peu de lumière pour l'intelligence de la planche qui représente la

(1) *Revue biblique*, t. V (1896) : « L'inscription en mosaïque de la basilique de Mâdaba et la mosaïque de Kabr-Hiram », par M. Michon.

NOUVELLE ÉGLISE A MÂDABA
ET SITUATION DE LA MOSAÏQUE.



P. Bineteau del.

mosaïque géographique. De l'ensemble il faut déduire non seulement les parties qui sont remplacées par des carreaux ou par du ciment, mais encore ce qui a été restauré. Le reste est admirable d'exécution. Le sentiment de la nature y est si vif que les gens de Mâdaba reconnaissent facilement certains lieux : Voici le Kérak, voici le ou. Modjib, etc. Le mosaïste a parfaitement rendu le contraste que présentent la plaine et la montagne. La vallée du Ghor, la plaine de Saron, le désert du Sinaï, sont en blanc matsur lequel se détachent les inscriptions, ordinairement en noir, quelquefois en rouge, lorsqu'elles ont une importance spéciale. Par exemple, les noms des tribus sont en grandes lettres rouges de huit centimètres, tandis que les autres lettres varient de deux et quatre centimètres. La montagne de Judée est en noir, et les inscriptions se relèvent en blanc clair, mais les croupes des collines sont en couleurs variées par petites masses qui dessinent bien les différentes assises. Les montagnes du Sinaï ne sont pas moins rosées et variées de couleurs que dans certaines descriptions modernes. Les fleuves et la mer Morte sont striés de bandes étroites et sinueuses. Des poissons jaunes et blancs se jouent dans le Jourdain : le Nil y ajoute des anguilles. Le bleu faisant défaut, la mer Morte a été très bien nuancée, comme nous la voyons quand le temps est à l'orage : fond vert avec des bandes noires. Les ponts sont jaunes, comme les bateaux, ce qui semble indiquer des ponts de bois. Les mariniers sont de couleur rosée. Le chef-d'œuvre du mosaïste est la représentation du ou. Modjib (Arnon) et du ou. el-Ahsa (Zared) profondément encaissés dans les montagnes : une ligne de cubes blancs cerclée de vert clair entre deux boudins vallonnés rend avec un tact exquis le filet d'eau qui serpente dans la verdure. Dans la vallée du Jourdain, une source vert clair forme un petit bassin dans un rocher brun d'où s'élancent des arbustes. Il faut admirer aussi les palmiers au tronc jaune écailleux avec les régimes de dattes rouges. La gazelle qui bondit dans la plaine regarde avec effroi le lion qui la poursuit : mais ce dernier a été complètement *restauré*.

L'indication des villes n'est pas moins heureuse que la reproduction de la nature. Le mosaïste a évidemment suivi une gradation : Jérusalem a été traitée avec honneur, mais il y a partout une convention qui permet de lire facilement chaque plan. Une double rangée de cubes blancs et ocre jaune trace une rue. Ordinairement une colonnade de cubes très blancs se détachant sur fond noir borde la voie. A côté des colonnes est couchée une bande rose rayée en carmin qui devait couvrir le portique. Les toits sont indiqués de la même façon, rose rayé de carmin; les façades des églises sont jaune citron au fronton; les portes et les fenêtres sont partout très noires, encadrées de blanc

comme on fait encore en Palestine. Chaque cité a sa caractéristique : les obélisques d'Ascalon, la fontaine semi-circulaire d'Éleuthéropolis, la grande rue de Gaza conduisant à une basilique, la place ovale de Lydda, ne peuvent avoir été esquissés au hasard. Le Kérak, fièrement campé sur ses rochers à pic, se reconnaît au premier coup d'œil.

Après ces grandes cités de culture gréco-romaine, viennent des villes moins ornées, comme Nicopolis, Jamnia; puis de petits bourgs. Pour ces derniers, le souci de l'artiste paraît avoir été uniquement de varier les combinaisons. Le nombre des tours, la largeur des intervalles, la forme des toits, maint autre détail, lui ont permis de donner à chaque lieu une physionomie particulière. Les églises se reconnaissent toujours et forment la caractéristique des Lieux saints, Saint-Jean du Baptême, Saint-Zacharie, Saint-Victor, Saint-Philippe. Cependant le monument de saint Élisée n'a pas complètement la forme d'une église.

Les inscriptions sont extrêmement correctes. On n'y relève pas une seule trace d'iotacisme. L'abréviation en un seul signe de O Y ne peut être considérée comme une preuve de modernité. Il y a quelques lettres jointes, quelques KAI abrégés. Toutes les fois que l'I a une prononciation spéciale, il est couronné de deux points qui le font ressembler à un T.

*
* *

Pour une évaluation exacte des positions et des formes des lettres il est absolument nécessaire de se reporter à la planche. Cependant on croit opportun de donner ici la liste des noms qui figurent dans la mosaïque. Il ne saurait être question d'un commentaire, pour lequel le temps fait absolument défaut; ce ne sont que des indications qui permettront de lire plus facilement la reproduction de la carte. On suit à peu près l'ordre des situations en allant du nord au sud et de l'ouest à l'est; les divisions n'ont rien de strictement géographique. Les majuscules marquent ce qui se trouve dans la mosaïque; les restaurations que nous proposons seront en minuscules; des points indiqueront une lacune qu'on ne peut restituer. Les mots seront séparés et les abréviations résolues. Les I n'auront pas de tréma. Les lettres seront noires si UNE COULEUR SPÉCIALE n'est pas indiquée.

Du Jourdain à Naplouse.

AINΩN H ЄГГYC TOY CAAHM. — Eusèbe, *Onomasticon*, 229, 88 (éd. de P. de Lagarde).

KOPЄOYC. — Κορέαι Josèphe, *Ant.*, XIV, 49 etc. (éd. Niese).

φασαηΛIC. — Cette restitution suppose que Phasaélis était au nord d'Arché-

laïs, ce qui est contre toutes les opinions proposées. Mais d'après Jos., *Ant.* XVII, 340, il semble qu'Archélaïs était au bout de l'acqueduc de Neara, ce qui correspond au site de *el-Aoudjé*, au sud du *Kh. Fasaïl.* Les degrés de Ptolémée sont trop incertains pour exiger qu'Archélaïs soit plus au nord.

ΑΡΧΕΛΑΙC. — Pour Phasaélis et Archélaïs cf. Josèphe.

ΘΑΝΑ. — Blanc. Eus. 261, 16. Θηνά. La situation convient si parfaitement que la restitution n'est guère douteuse. L'hébreu a la vocalisation en *a*. Auj. *Ta'na.*

οριΟΝ ΤΗC ΙΟΥΔΑιας. — Blanc. Eus. 214, 61. Cette mention empruntée textuellement à Eusèbe permet de restituer avec certitude ce qui suit d'après le même passage : on notera seulement la différence de I dans notre mosaïque pour A dans Ἀκραβαττίνη.

ακραΒΙΜ Η ΝΥν ακΡΑΒΙΤΤινη. — Blanc.

ΝΕΑΠΟΛΙC. — Originairement blanc, mais noirci par le feu comme toute cette partie. — Eus.

κληρος εφρΑΙΜ. — Lettres rouges de 8 centimètres.

Du Jourdain à la mer.

ΓΑΛΓΑΛΑ ΤΟ ΚΑΙ ΔΩΔΕΚΑΛΙΘΟΝ. — Eus. 243, 94, où cependant l'appellation secondaire ici mentionnée ne se trouve pas, quoique le monument de pierre soit indiqué. On remarque ici les douze pierres enchâssées dans le mur d'une maison.

ΤΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΛΙCΑΙΟΥ. — Nous pourrions rendre : Saint-Élisée. L'article neutre dans ce cas et dans les cas semblables est indéterminé : il signifie en général un lieu consacré par un souvenir ou un culte; selon les cas un monastère ou une église, ou seulement un lieu saint. Ces lieux saints ne se trouvent pas dans Eusèbe. Les renseignements de la mosaïque n'en sont que plus précieux. Elle ne mentionne aucun des couvents qui furent fondés si nombreux dans la vallée du Jourdain dès la fin du cinquième siècle. On a figuré ici un édifice consacré à Élisée que Théodosius constatait vers 530.

ΓΕΒΑΛ et un peu plus à l'occident ΓΑΡΙΖΕΙΝΙ. — Blancs. La mosaïque appuie ici l'opinion d'Eusèbe (242, 79) qui plaçait près de Galgala les deux célèbres montagnes des bénédictions et des malédictions (Dt. XI, 29) et accusait d'erreur les Samaritains qui les montraient des deux côtés de Naplouse, ces deux montagnes étant trop éloignées pour qu'on puisse s'entendre de l'une à l'autre. Le mosaïste a mis très près l'un de l'autre ΓΕΒΑΛ et ΓΑΡΙΖΕΙΝΙ, mais il a aussi constaté comme un fait la géographie des Samaritains, en en les mentionnant aussi plus éloignées l'une de l'autre, et encadrant la vallée de Sichem.

ΤΟΥΡ ΓΩΒΗΑ et ΤΟΥΡ ΓΑΡΙΖΙΝ. — Blancs. *Tour* araméen pour montagne; ce devait faire partie du nom, comme Mont-Blanc, Montserrat, etc.

CHAΩ ENΘA H KIBΩTOC. — Blanc. Eus. 293, 42. Ces mots placés au sud d'*Acrabim* peuvent bien indiquer *Seitoun* comme place de l'arche, mais alors il faut reconnaître qu'ils auraient été mieux placés au sud de l'Ebal et de Garizim auxquels nous revenons maintenant. Un peu plus au nord :

CYXAP H NYN CYXXΩPA. — Eus. 297, 26. Le mosaïste ajoute le nom moderne. Au sud et entre les deux montagnes :

OΠOY H ΠHΓH TOY IAKΩB. — Eus. 297, 26. Le puits de Jacob, nous dirions : de la Samaritaine.

CYXEM H KAI CIKIMA KAI CAAHM. — Eus. 290, 55.

TO TOY IΩCHΦ. — Lieu consacré à Joseph.

IΩCHΦ EYAOΓHCEN CE O ΘEOC EYAOΓIAN ΓHC EXOYCHC ΠANTA· KAI ΠAAIN· AΠ'EYAOΓIAC KYPIOY H ΓH AYTOY. — Lettres rouges de 4 à 5 cent. Bénédictions empruntées à Gen. XLIX, 25 et Deut. XXXIII, 13.

ΘEPACHIC. —?

BETOMEAΓEZIC. —?

De Jéricho aux montagnes de Jérusalem.

IEPIXΩ.

BEΘABAPA. Noir. TO TOY AΓIOY IΩANNOY TOY BAΠTIEMATOC. — Rouge.

Bethabara. Souvenir de saint Jean au lieu du baptême, avec une petite église figurée. On comprend l'importance de ce renseignement. Eus. 240, 11, place Βηθαβαρά au delà du Jourdain, le mosaïste en deçà, précisément, à ce qu'il semble, à la place du monastère actuel de Saint-Jean. Théodosius mentionne l'église bâtie par Anastase (491-518).

AINΩN ENΘA NYN O CAΠCAΦAC. — Tout auprès une plante indique la présence d'une source.

Le mosaïste nous indique ici une tradition sur Ainon parallèle à celle d'Eusèbe, qui ne connaissait qu'Ainon près de Salem. Sapsaphas est la transcription de l'araméen *Sapsapha, le saule.* L'endroit correspond exactement au Σαψάς de Jean Moschus (*P. G.* t. LXXXVII, 2853) où il faudra rétablir la vraie leçon. Il y avait là une caverne où un vieil anachorète avait eu une révélation de saint Jean-Baptiste. Le précurseur lui avait dit que le lieu était plus saint que le Sinaï, puisqu'il avait été souvent honoré de la présence du Sauveur qui venait l'y visiter. La caverne avait été transformée en église pour servir des moines. Jean Moschus ne dit pas qu'on ait bâti une église, et précisément le mosaïste marque simplement un objet rond qui pourrait être une caverne. Si nous savions quand ce lieu saint a commencé d'être fréquenté, nous aurions une date extrême pour la mosaïque. Le traducteur latin donne à l'archevêque de Jérusalem, anonyme en grec, le nom d'Élie. Élie régna de 494 à 513, date de son exil, mais où le traducteur a-t-il pris ce renseignement? Je ne sais pas non plus quand a été fondée la laure d'Eustorge d'où sortait le vieillard que le latin nomme Jean.

AAΩNATAΘ H NYN BHΘAΓAA. — Eus. 236, 33 pour Βηθ 'Αγλά qui paraît

bien correspondre à celui de Josué, XIX, 3. Pourquoi le mosaïste a-t-il présumé un autre nom ancien?

ЄΦΡΩΝ Η ЄΦΡΑΤΑ ЄΝΘΑ ΗΑΘЄΝ Ο ΚΥΡΙΟC. — Cf. Eus. 254, 54 et 257, 24, avec des différences. Le lieu où le Sauveur s'est retiré avant la Passion (Joh. XI, 54).

CA... Le petit édifice qui accompagne cette inscription tronquée est placé dans une vallée qui va de Jérusalem à la mer Morte. Serait-ce le Cédron et le monastère de Saint-Sabas, dédié en 491 par le patriarche Salluste?

ΑΙΛΑΜΩΝ ЄΝΘΑ ЄCΤΗ Η CЄΛΗΝΗ ЄΠΙ ΤΟΥ ΝΑΥη... — Ailamon, où la lune s'est arrêtée sous Josué fils de Navé. Quelques Juifs attaquaient cette tradition au nom du texte massorétique : « *porro Hebraei adfirmant Aialon vicum esse iuxta Nicopolim in secundo lapide pergentibus Aeliam* ». (*Onom.* 89, 28.) Mais le mosaïste s'en tient à la tradition d'Eusèbe 216, 19, qui place le lieu du miracle à trois milles à l'orient de Béthel, près de Gabaa et de Rama. Pourtant il écrit ΑΙΛΑΜΩΝ au lieu de Αἰλών. Cette tradition paraît faire allusion à *Almon*, auj. *Almit*, à plus de trois milles de Béthel, mais près de Gabaa et de Rama. Si elle était exacte, il faudrait remplacer *Aialon* du texte massorétique par *Almon*, et les circonstances du miracle se comprendraient mieux.

ΡЄΜΜΩΝ. — Eus. 287, 98.

ΛΟΥΖΑ Η ΚΑΙ ΒЄΘΗΛ. — Eus. 274, 2.

ΓΟΦΝΑ. — Eus. 300, 1.

ΡΑΜΑ. — Blanc. Eus. 287, 1.

ΓΑΒΑΩΝ. — Blanc. Eus. 243, 6.

ΑΡΜΑΘЄΜ Η ΑΡΙΜΑΘЄ. — Blanc. Eus. 225, 12. D'après Eus. près de Lydda, mais le mosaïste, en la plaçant au cœur de la montagne (lettres blanches sur fond noir), semble la rapprocher très étroitement de Gabaon et de Rama comme Theodosius.

ΒЄΝΙΑΜΙΝ CΚΙΑΖЄΙ Ο ΘЄΟC ЄΠ' ΑΥΤΩ ΚΑΙΑΝΑ ΜЄCΟΝ ΤΩΝ ΟΡΙΩΝ ΑΥΤΟΥ ΚΑΤЄΠΑΥCЄΝ. — Cf. Deut. XXXIII, 12.

ΤΟ ΤЄΤΑΡΤΟΝ. — S'il s'agit du quatrième milliaire, il s'en trouve encore un fragment au nord de Tell el-Foul, à la bifurcation des voies romaines de Naplouse et de Joppé par Béthoron, où le R. P. Germer-Durand a remarqué les restes d'une station.

A l'est de la mer Morte.

ΒΑΡΟΥ. — Blanc. La restitution ΒΑΡΟΥ est certaine, car le nom s'applique à un petit torrent connu sous ce nom dans l'*Onom.* de saint Jérôme, 102, 5, et dans Pierre l'Ibère (p. 82 éd. Raabe). Eus. donne la vocalisation Βαρής, 269, 13.

ΘЄΡΜΑ ΚΑΛΛΙΡΟΗC. — Les thermes sont indiqués par une construction en abside, comme on la voit encore à *el-Hammi*, au-dessous de *M'Keis*. L'eau de la piscine s'écoule dans la mer Morte. (Jos. *Ant.* XVII, 171.)

χαρΑΧΜΩΒΑ. — C'est le Χαραχμῶβα de Ptolémée, X pour K. L'exécution est

admirablement réussie. La forteresse est assise sur le rocher à pic. Un promenoir avec d'énormes colonnes domine le précipice.

ΒΗΤΟΜΑΡϹΕΑ Η ΚΑΙ ΜΑΙΟΥΜΑϹ. — On ne s'attendait guère, même après que M. Clermont-Ganneau avait attribué une *Maïoumas* à chacune des villes philistines, à trouver une semblable marine sur les bords de la mer Morte. On le comprendrait mieux si la ville n'était indiquée dans la montagne. Ce *Bétomarcea* m'est d'ailleurs inconnu. Parmi les variantes de Niese (Jos. *Ant.* XIV, 18), figure une leçon μαρρισσα qui serait bien en situation. Marcea doit correspondre à l'hébreu *marsea*, poinçon, l'instrument qui conférait la liberté.

αλΥΚΗ Η ΚΑΙ ΑϹΦΑΛΤΙϹ ΛΙΜΝΗ η και νεκΡΑ ΘΑΛΑϹϹΑ. — Eus. 261, 36. Le lac salé ou asphaltide nommé aussi mer Morte.

ΤΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ Λ... — Monastère de saint L... Il était placé sur les croupes de la montagne à l'est de Zoora.

ΒΑΛΑΚ Η ΚΑΙ Ϲιγωρ η και ΖΟΟΡΑ. — Eus. 231, 13. Le mosaïste est avec les Septante contre Eusèbe et saint Jérôme, *Bala*.

ΑΙΑ. — Probablement Αἰὴ d'Eus. 211, 7. Cf. Num. XXI, 11 dans un fragment d'itinéraire du Code sacerdotal.

ΘΑΡΑΙϹ. — Cf. Θαράβαθα, variante de Jos. *Ant.* XIV, 8. (?)

ζΑΡϵΔ. — Lettres jaune citron. Indique certainement le ou. el-Ahsa, qu'on identifie avec le torrent de Zared, Eus. 257, 35. Sans cette coïncidence, je lirais ΑΡϵΑ, parce que la dernière lettre a encore un cube de mosaïque au-dessous de la barre transversale.

De Jérusalem jusqu'à la mer.

.....ΝϵΜΗ..... (?) — A l'orient de Gethsémani.

ΓΗΘϹιμανη. — Eus. 248, 18. A côté se trouve une petite église.

Η ΑΓΙΑ ΠΟΛΙϹ ΙϵΡΟΥϹΑΛημ. — Rouge.

Ce plan devra être étudié avec soin. Pour le moment nous faisons seulement remarquer la colonne monumentale dont la porte de Damas garde encore le nom, — *Bab el-Amoud*, porte de la colonne, — les deux colonnades dont l'une passe devant une tour très élevée au sud de laquelle est une porte, et l'autre aboutit à une porte située à l'orient, qui pourrait bien être l'arc de l'Ecce Homo. La partie du sud-est manque malheureusement; mais l'ensemble, beaucoup plus long du nord au sud que large de l'est à l'ouest, paraît indiquer l'époque antérieure à Justinien, lorsque le temple n'était plus dans la ville et n'y avait pas encore été replacé. On ne voit que trois portes de la ville : « *Celebriores tres sunt portarum exitus : unus ab occasu, alter ab oriente, tertius a septentrionali parte urbis.* » (Eucher. III.) Notre plan n'a pas de porte du côté du mont Sion. Dès le temps de Théodosius, vers 530, Jérusalem avait six grandes portes.

ΚΛΗΡος ΤΟΥ ΔΑ. — Lettres rouges de 8 centimètres.

ΤΟ ϵΝΝΑτον. — Blanc. Le neuvième mille?

ΒΕΘΩΡΩΝ. — Blanc. Eus. 233, 69. L'endroit de la mosaïque n'est pas juste par rapport à Jérusalem qui prend une place disproportionnée, mais il cadre bien avec ce qui suit.

ΚΑ.....ΕΡΟΥΤΑ (?) — Reland cite d'après le Talmud un Capharterouba dont la situation est inconnue.

ΑΔΙΑΕΙΜ. Η ΝΥΝ ΑΔΙΘΑ. — Cf. Eus. 220, 4 avec quelques différences dans les noms.

ΜΩΔΕΕΙΜ.Η ΝΥΝ ΜΩΔΙΘΑ.ΕΚ ΤΑΥΤΗϹ ΗϹΑΝ ΟΙ ΜΑΚΚΑΒΑΙΟΙ.—Blanc Eus. 281,59. C'est une confirmation remarquable en faveur de *Medieh* où M. Clermont-Ganneau a placé Modin. Au temps de notre mosaïste, le *n* avait déjà disparu.

αδδαΡΑ. — Je n'hésite pas à suppléer αδδα, en trouvant dans Eusèbe 219,83 un bourg d'Addara dans les frontières de Diospolis.

ΛΩΔ ΗΤΟΙ ΛΥΔΕΑ Η ΚΑΙ ΔΙΟϹΠΟΛΙϹ. — Cité illustre, où la mosaïque dessine une colonnade circulaire autour d'une grande place; dans le fond une église imposante.

..... ΑΡΕΑ (?)

βετΟΔΕΓΑΝΑ. — Je suppose que notre auteur nomme Bethodegana le Κεπὰρ Ἀδαγών d'Eus. 235,14.

ΓΕΘ Η ΝΥΝ ΓΙΤΤΑ ΜΙΑ ΠΟΤΕ ΤΩΝ ΠΕΝΤΕ ϹΑΤΡΑΠΙΩΝ. — Eus. 244,20. Pour notre mosaïste, Geth était beaucoup plus près de Diospolis que d'Éleuthéropolis,

ιΝΑ ΤΙ ΠΑΡΟΙκει πλΟΙΟΙϹ. — Jud. v, 17. Ms. *Alexand.* Dan n'étant très bien traité dans la Genèse et rattaché dans le Deut. (xxxiii, 22) au pays de Basan, le mosaïste a emprunté sa caractéristique maritime au cantique de Débora.

ΤΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΩΝΑ. — Sanctuaire de saint Jonas, auj. *Néby Younes.*

De Bethléem à la mer.

ΒΗΘΛΕΕΜ. — Rouge. L'église seule est importante.

ΕΦΡΑΘΑ. — Blanc. Eus. 252,7.

ΡΑΜΑ. ΦΩΝΗ ΕΝ ΡΑΜΑ ΗΚΟΥϹΘΗ. — Blanc. Eus. 289,37. La citation de Matth. ii, 18, indique une parenté littéraire entre Eusèbe et le mosaïste. La réalité de Rama de Benjamin, affirmée par Eusèbe, est accusée dans la mosaïque par un petit château.

ΑΚΕΛΔΑΜΑ. — Eus. 263,74 Ἀχελδαμάχ. Le champ d'Aceldama est ici à l'occident, mais c'est peut-être simplement à cause du développement disproportionné de Jérusalem, comme nous l'avons dit pour Béthoron.

ΘΑΜΝΑ ΕΝΘΑ ΕΚΕΙΡΕΝ ΙΟΥΔΑϹ ΤΑ ΑΥΤΟΥ ΠΡΟΒΑΤΑ. — Blanc. Eus. 250, 3, textuel. L'endroit où Judas tondait ses brebis.

ΝΙΚΟΠΟΛΙϹ. — La situation de cette ville est figurée par une petite plaine déjà dans la montagne, mais cependant en avant du grand massif de la Ju-

dée. On ne lui donne qu'une importance relative : beaucoup plus étendue que les simples bourgs, elle n'a pas de colonnade. Elle est au sud de Jérusalem, mais en relation avec Lydda et Jamnia. Son identification avec Ammouas était assez solidement établie pour n'avoir pas besoin de cette nouvelle preuve. Le nom d'Emmaüs ne se trouve nulle part dans la mosaïque.

ΑΝΩΒ Η ΝΥΝ ΒΗΤΟΑΝΝΑΒΑ. — Eus. 217, 44.

ΓΕΔΟΥΡ' Η ΚΑΙ ΓΙΔΙΡΘΑ. — Eus. 245, 39, où le nom moderne est Γεδρούς.

ΙΑΒΝΗΑ Η ΚΑΙ ΙΑΜΝΙΑ. — Eus. 266, 35, où le nom ancien ne se trouve pas. La ville est considérable, mais sans colonnades, et en effet nous savons en particulier par Pierre l'Ibère qu'elle était peuplée de Samaritains.

ΕΝΕΓΑΒΑ. (?)

Du Térébinthe à la mer.

η ΚΑΙ τερΕΒΙΝΘΟϹ. — Noir. Η ΔΡυς ΜΑΜόρη. — Rouge. Cet arbre était célèbre dans l'antiquité chrétienne. La belle église qui paraît ici est sans doute celle que Constantin fit construire pour abolir les superstitions païennes groupées autour du Térébinthe. (Eus. 209, 69.) S. Jérôme dit que le chêne de Mamré a duré jusqu'au temps de Constance. (*Onom.* 84, 10.) Si on était certain que le mosaïste n'a voulu représenter que ce qui existait encore de son temps, on aurait ici un point de repère précieux.

ΘΕΚΟυα. — Lecture incertaine. Si elle est exacte, cf. Eus. 254,63.

ΤΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΦΙΛΙπΠΟΥ ΕΝΘΑ ΛΕΓΟΥϹΙ ΒΑΠΤΙϹΘΗΝΑΙ ΚΑΝΔΑΚΗΝ ΤΟΝ ΕΥΝΟΥΧΟΝ. — Eus. 235, 25. La parenté littéraire est évidente, et dans Eusèbe comme chez le mosaïste, c'est l'eunuque qui se nomme Candace. Un puits marque le lieu du baptême et une petite église, dont on voit d'ailleurs encore les restes à *'Ain-Dirouch*, atteste la tradition ancienne.

ΒΕΘϹΟΥΡΑ. — Eus. 235,25.

ϹΩΧΩ. — Eus. 293, 32. Ce doit être le Σοχχώ d'Eusèbe, auj. *Soueiké*. Nous passons sans transition de la région au nord d'Hébron à celle d'Eleuthéropolis (*Beit-Djibrin*).

ΒΕΘΖΑΧΑΡ ΤΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΖΑΧΑΡΙΟΥ.

Ce point demande quelques développements à cause du bruit qu'on fait déjà autour de ce sanctuaire de Saint-Zacharie. C'est le petit événement de la découverte de Mâdaba dans la question des sanctuaires. Au premier abord il semble que Bethzacar, non loin de Bethsour et du Térébinthe de Mamré, ne peut correspondre qu'à *Beit-Zacharia* actuel, sur l'ancienne voie romaine d'Hébron, où tout le monde place aussi et sans doute possible le Βεθζαχαριά des Macchabées (I Macc. vi, 33). Or, tout à côté la mosaïque place une très belle église avec portique et abside, qu'elle qualifie de lieu saint ou d'église de Saint-

Zacharie. On en a conclu aussitôt qu'elle consacre la tradition du *Chronicon Pascale,* qui plaçant le lieu de la Visitation à douze milles de Jérusalem semble aboutir à Beit-Zacharia (Migne, *P. G.* t. XC, p. 199, et *Rev. bib.* 1894 p. 444). Il pourrait bien n'y avoir là qu'un trompe-l'œil. L'antiquité chrétienne connaissait en effet un Saint-Zacharie, mais Théodosius (vers 530) qui le mentionne est aussi le même qui place le lieu de la Visitation à cinq milles de Jérusalem. Or son Saint-Zacharie est situé avec précision : c'est le *Tell Zacharia* actuel, au nord de Beit-Djibein : « *Ab Eleutheropoli usque in locum, ubi iacet sanctus Zacharias, millia sex, et de ipso loco ad Ascalonem, millia viginti* ». (Theod. XXII). C'est aux mêmes environs que l'itinéraire d'Antonin place Saint-Zacharie : « *Deinde venimus in locum ubi Zacharias occisus est et iacet in corpore. Est ibi ecclesia ornata; sunt ibi Dei servi multi* » (Ant. XXXII). Peut-on supposer qu'il y avait au temps d'Antonin (vers 570) deux sanctuaires de Saint-Zacharie : celui du mosaïste à Bethzacar et celui des environs d'Éleuthéropolis? Il est difficile de le penser, d'autant que celui du mosaïste touche Socho, qui est Souweiké près de Tell Zacharia, et se trouve tout près de Saphita, de Morasthi, qui appartiennent à la région d'Éleuthéropolis. Le Saint-Zacharie du mosaïste est donc celui des pèlerins, Tell Zacharia. Il est vrai qu'il est placé un peu haut, et soudé à Bethzacar qui dans la pensée du mosaïste devait être Bethzacharia. Mais il est remarquable qu'Antonin a fait la confusion contraire, et pour ne pas séparer son Saint-Zacharie de la fontaine de Saint-Philippe, il a descendu celle-ci dans la plaine. La seule explication plausible de ce double fait, c'est qu'on ne distinguait pas clairement les deux lieux dont le nom ressemblait à celui de Zacharie, les rapports confus des voyageurs ne permettaient pas aux géographes de s'orienter nettement. Dans ce trouble, l'avantage doit rester à Théodosius qui donne deux points de repère avec les distances précises. Donc la tradition du mosaïste ne confirme pas le *Chronicon Pascale,* puisque Tell Zacharia est à plus de douze milles de Jérusalem.

Quelques personnes pourront trouver étrange que nous essayions ainsi de lire dans la pensée des anciens pour y démêler un certain désordre : eux-mêmes nous fournissent les bases de notre critique. On voit que notre mosaïste, par exemple, savait que Saint-Zacharie était dans les environs d'Éleuthéropolis : d'autre part il n'ignorait pas que Bethzacar était près de Bethsour et de Saint-Philippe. Il a tout concilié en ne faisant qu'un groupe qu'il a mis entre deux : donc l'idée ne lui est pas venue qu'il y avait deux endroits portant le nom qu'on prenait pour celui de Zacharie. Il est impossible d'utiliser les rensei-

gnements, du reste très précieux des premiers pèlerins sans distinguer, ce qu'ils ont vu et ce qu'ils ont conclu.

D'ailleurs quel est ce saint Zacharie? Un homme qui a été tué. Une tradition prétendait, il est vrai, que le père de saint Jean-Baptiste avait été mis à mort par les Juifs : mais elle est traitée assez durement par saint Jérôme. Une copie d'Antonin fait allusion au grand prêtre Zacharie, mis à mort par Joas. Il est donc plus probable que le mosaïste, dont le goût est si vif pour l'Ancien Testament, ne dit rien du sanctuaire de la Visitation; et ce Saint-Zacharie qu'on rapproche le plus possible de l'un des deux endroits dont le nom était un peu semblable, pourrait bien n'être que le résultat d'une confusion étymologique.

CAΦIΘA. — Blanc. Le dictionnaire de Gesenius, 12e éd., mentionne une vallée de *sephata* près de *Maresa* (II Par. XIV, 9), mais préfère la leçon des Septante qui suppose *sephona*. La mosaïque donne clairement raison au texte massorétique, elle est ici indépendante d'Eusèbe.

TO T... — Il s'agit d'un souvenir consacré à un saint. Près d'Éleuthéropolis on vénérait Michée qui va être mentionné, et Habacuc. Serait-il question de ce dernier?

MOPACΘI OΘEN IIN MIXAIAC O IIPOΦητης. — Eus. 282, 74. Textuel.

La grande cité dont le nom manque, avec son élégante fontaine et sa grande place entourée de colonnes ne peut être qu'Éleuthéropolis.

AKKA... II NYN AKκαρων. — Eus. 218, 57. J'ignore quel nom ancien on indiquait ici, si ce n'était le même que le nom moderne.

ACΔωδ. — Eus. 218,47 — AZωTOC IIAPAΛOς. — Eusèbe ne mentionnait pas l'existence de la cité maritime d'Azot connue par ailleurs. Cf. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale*, p. 4.

Dans un fragment isolé.

ACKAΛων. — Eus. 218, 67. On remarquera l'immense place rectangulaire entourée de colonnes, au milieu de laquelle se dressaient trois obélisques. Les ruines d'*Askalan* témoignent encore de la magnificence de la ville, et si l'on peut admettre avec M. Clermont-Ganneau (*loc. cit.*) l'existence d'une double cité d'Ascalon, l'une dans les terres, l'autre sur le bord de la mer, il faut reconnaître qu'à l'époque romaine la cité maritime était de beaucoup la plus importante.

N AIΓYπTIωN. —? Dans le croquis lire AIΓY et non AICY.

Désert et sud-ouest de la Palestine.

IIPACIΔIN. — ? M. Clermont-Ganneau interprète PRAESIDIVM.

ΘAMAPA. — Eus. 210, 85.

MAMΨIC. — Eus. 210, 85.

ΜΩΔ. — ?

ΕΡΗΜΟς..... ενθα ΤΟΥC ΙCΡΑΗΛΙΤΑC Εσωσεν Ο ΧΑΛΚΟΥC ΟΦΙC.

L'histoire du serpent d'airain (Num. XXI, 8 ss.) se passe autour des montagnes d'Edom. Restaurations incertaines.

ΕΡΗΜΟC CIN ΟΠΟΥ ΚΑΤΕΠΕΜΦΘΗ ΤΟ ΜΑΝΝΑ ΚΑΙ Η ΟΡΤΥΓΟΜΗΤΡΑ. — Rouge. Eus. 291, 93, qui ne mentionne à propos du désert de Sin ni la manne ni les cailles.

ΡΑΦΙΔΙΜ ΕΝΘΑ ΕΠΕΛΘΟΝΤΙ ΤΩ ΑΜΑΛΗΚ Ο ΙCΡΑΗΛ ΕΠΟΛΕΜΗC Ν. — Eus. 287, 86.

L'énorme montagne placée près de ces deux inscriptions indique sans doute le Sinaï; celles qui sont allongées plus au nord dans la plaine représentent très bien les collines qui coupent l'aspect du désert, par exemple le *Dj. Helâl* et le *Dj. Yéledj* accouplés : elles sont de couleurs beaucoup plus vives que la montagne de Judée.

ΒΗΡCΑΒΕΕ Η ΝΥΝ ΒΗΡΟCCΑΒΑ· ΕΩC ΤΑΥΤΗC ΤΑ ΟΡΙΑ ΤΗC ΙΟΥΔΑΙΑC ΤΑ ΠΡΟC ΝΟΤΟΝ ΑΠΟ ΔΑΝ ΤΗC ΠΡΟC ΠΑΝΕΑΔΙ ΗΤΙC ΟΡΙΖΕΙ ΤΑ ΠΡΟC ΒΟΡΡΑΝ. — Eus. 234, 100. C'est la fameuse formule : de Dan à Bersabée. Dan contre Panéas.

ΓΕΡΑΡΑ

ΓΕΡΑΡΑ .ΒΑCΙΛΙΚΗ ΠΟΤΕ ΠΟΛΙC ΤΩΝ ΦΥΛΙCΤΙΑΙΩΝ ΚΑΙ ΟΡΙΟΝ ΤΩΝ ΧΑΝΑΝΑΙΩΝ ΤΟ ΠΡΟC ΝΟΤΟΝ ΕΝΘΑ ΤΟ ΓΕΡΑΡΙΤΙΚΟΝ σαΛΤΟΝ.

Emprunté pour la substance à Eus. 240, 28. Pour la restitution de CAΛTON cf. Reland, p. 215. Je ne sais pourquoi le nom de Gérare se trouve deux fois, au-dessus et au-dessous d'un petit château.

ΑΡΑΔ· ΕΞ ΗC ΟΙ ΑΡΑΔΙΟΙ. — Num. XXI, 1, etc. Manque à Eusèbe. Le mosaïste a ajouté le nom gentilice.

ΑCΕΜΩΝΑ ΠΟΛΙC ΕΠΙ ΤΗC ΕΡΗμου ΔΙΟΡΙΖΟΥCΑ ΑΙΓυπτον ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΙC ΘΑΛασσαν διεξοδον. — Eus. 214, 58, auquel la restitution est empruntée.

ΕΛΟΥCΑ. — Manque à Eusèbe. Cf. Reland, p. 755.

ΔΙμωνα. — La restitution s'appuie sur la mention d'une ville *Dimona* dans le Négeb (Jos. XV, 22), qu'il n'y a pas de raison de confondre avec *Dibon*. Cf. la recension des Septante de Lucien, éd. Lagarde.

ΕΙΘΟΡ· Η ΚΑΙ ΙΕΘΗΡΑ. — Eus. 255, 78.

ΦΩΤΙC. — ?

ΟΡΔΑ. — ?

ΚΑΗΡΟC CΥΜΕΩν. — Lettres rouges de huit centimètres.

....ΩΓΑ. — ? Certains catalogues latins connaissent une *Adroga*, Reland, p. 222 et 228.

CΩΒΙΑΑ. — ?

CΕΑΝΑ. — ?

... ΑΛΕΑ. — Ασαλέα (?) patrie de saint Alaphion. Sozomène, III, 14.

ΒΕΘΑΓΙΔΕΑ. — ?

ΜΑΔΕΒΗΝΑ Η ΝΥν ΜΗΝΟΙC. — Eus. 279, 24.

ΕΔΡΑΙΝ. — Eus. 254, 56 : dans la tribu de Juda.

CΥΚΟΜΑΖΩΝ. — Connue comme ville épiscopale de la Palestine première, mais la situation n'était pas indiquée. Cf. Reland, p. 1023.

A..... — Gams, *Series episcop.* p. 461, mentionne un évêché d'Aphnacum dépendant de Péluse.

ΟCΤΡΑΚΙΝΗ. — Connue par les classiques. Cf. Reland, p. 60.

ΡΙΝΟΚΟΡΟΥΡΑ. — Eus. 289, 40.

ΤΟ ΠΕΝΤΑCΧΟιΝΟΝ. — Ville située à cinq schœnes du mont Casius. Hier. Syr. 58 et Itinér. d'Antonin.

ΤΟ ΚΑCΙΝ. — Le mont *Casius* était célèbre. Étienne de Byzance connaît aussi une ville de Κάσιον. Faut-il supposer qu'il manque une lettre à la mosaïque, ou qu'elle concerne une autre prononciation? Cette dernière supposition est la plus probable puisque le même phénomène se produit pour Péluse.

...ΙΝ — ?

ΓΑΖΑ. — Au-dessus du plan de la ville, avec une grande rue à colonnade conduisant à une superbe basilique.

ΚΑΙ ΝΕΑποΛΙC. — Cf. Reland, p. 509 : μετὰ τὰ Ῥινοκόρουρα ἡ νέα Γάζα κεῖται πόλις οὖσα καὶ αὐτή.

ΤΟ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΒΙΚΤΟΡΟC. — Le nom de Victor est latin et surtout porté en Afrique. On trouve cependant un Victor, martyr sous Marc-Aurèle, dont les Actes ont paru justement suspects à Tillemont et aux Bollandistes (14 mai). Ce martyr appartient tantôt à la Syrie, tantôt à l'Égypte. Il est remarquable que notre sanctuaire est précisément sur la frontière. « *Inde venimus ad civitatem Maiumam Gazae, in qua requiescit sanctus Victor martyr* ». (Antonin, XXXIII.)

ΘΑΥΑΘΑ. — M. Clermont-Ganneau avait donc raison de soutenir que le nom de la patrie de S. Hilarion était Θαυαθά et non Θαϐαθά. La position indiquée par le mosaïste confirme ses déductions. (*Étude arch.*, p. 11.)

ΟΡΟΙ ΑΙΓΥΠΤΟΥ ΚΑΙ ΠΑΛΑΙCΤΙΝΗC. — Rouge.

ΒηθΥΛΙΟΝ. — Ville épiscopale, Reland, p. 664, mentionnée par Théodosius (XXIII), qui a seulement le tort d'en faire la cité de Judith.

Égypte.

Les branches du Nil. Cf. Strabon, éd. Didot, p. 681.

ΠΗΛΟΥCιακον. — Lettres noires. Branche Pélusiaque.

CΕΒΕΝΝΥτικον. — Lettres blanches. Branche Sébennytique.

CΑΙτικον. — Blanc. Branche Saïtique, Strabon préfère Tanitique.

ΒΟΥΚολικον. — Blanc. Correspond à la branche que Strabon nomme Φατνιτικόν. Strabon, p. 681. La mosaïque indique probablement le lac Serbonis par un grand rectangle vert.

ΒΟΥΑΒΥΤΙΚΟν. — Dans Strabon Βολϐίτινον.

Villes :

ΤΟ ΠΗΛΟΥϹΙΝ. — Péluse est ornée de colonnades et de portiques et défendue de tours. Il semble que les toits des maisons sont plus plats qu'en Palestine.

ΑΘΡΙΒΙϹ. — Strabon, p. 682, 3. Athanas. *Apol. c. Arianos,* 71.

ϹΕΘΡΟΙΤΗϹ. — Avec l'indication d'une ville. Dans Strabon, le nom est Σεθρωίτης, 683, 25. Lire σεθρΟιτης dans le croquis.

ΤΑΝΙϹ. — Eus., 298, 48. Athan., *l. c.*

ΘΜΟΥΙϹ. — Josèphe, *B. J.* IV, 659. C'est une des étapes de Titus. Athan., *l. c.*

ϹΑΙϹ. — Très connue. Athan. *l. c.*

Η ΝΙΚΙΟΥ. — Ville de la Basse-Égypte, mentionnée par Ét. de Byzance et Antonin. Plusieurs évêques dans Gams, *Series episc.*, p. 460. On sous-entend πόλις. Athan. *l. c.*

Η ΠΑΥΛΙΝΟΥ. — Sous-entendre πόλις comme précédemment, quoique ΠΑΥΛΙΝΟΥ ne me soit pas connu.

Η ΧΑΙρεου. — Je supplée sans hésiter : cette ville est connue par Étienne de Byzance qui la place sur le Nil. Cf. *Rev. bibl.* 1896, p. 313.

ΘΕΝΝΗϹΟϹ. — Gams, p. 461, cite un évêque de Thennesus, dépendant de Péluse.

ΤΟ Α... — Gams cite une ville d'Aphnæum, dépendante de Péluse.

ΕΡΜΟΥΠΟΛΙϹ. — Strabon, 681, 30. Athan. *l. c.* Cf. *Rev. bibl.* 1896, p. 313.

ΧΟΡΤΑϹΩ. — Étienne de Byzance raconte que ce nom lui fut donné par Cléopâtre.

ΚΑΙΝΟΥΠΟΛΙϹ. — Une ville de ce nom se trouve dans Procope, mais ne convient pas comme situation. Y aurait-il une confusion avec Cynopolis, ville du Delta. Strabon, 680, 40. Athan. *l. c.*

ΗΧΑΙ. — ?

ΞΟΙϹ. — Strabon, 681, 32.

Il reste deux fragments : A), près du pilier : ΑΓΒΑΡ (Cf. Josèphe, *J. B.*, II, 573, Ἀχχαβάρων dans la haute Galilée).

Le second fragment, B), près du mur contient Ζ Α... et au-dessous ΚΗϹ... Après avoir longuement et vainement cherché des villes commençant par ΖΑ et par ΚΗϹ, ces dernières surtout étant plus que rares, j'ai pensé à une bénédiction de tribu, et je trouve dans la Genèse : ΖΑβουλὼν παράλιος κατοιΚΗϹει, etc. (Gen. XLIX, 13), qui me paraît résoudre exactement le problème. Je n'hésite donc pas à croire que la mosaïque n'allait pas plus loin que Zabulon du côté du nord (1).

(1) Le R. P. Germer m'apprend qu'on lui a communiqué depuis longtemps une copie d'inscription venant d'une mosaïque de Madaba et dont on n'avait jamais retrouvé les traces. Il

*
* *

Essayons d'indiquer sommairement le caractère, l'importance et la date de la mosaïque de Mâdaba. Elle s'étend du nord au sud de Zabulon au delta du Nil : sur ce point il ne peut y avoir de doute puisque malgré des lacunes nous avons les deux extrémités. Mais il est impossible de marquer les limites à l'est ou à l'ouest. On pourrait très bien concevoir qu'elle ne comprît que la Palestine et le Delta, bornés par la mer et le désert. Le reste de l'église aurait été occupé par d'autres combinaisons. Cependant quelques personnes, entre autres l'ancien maître d'école grec, prétendent avoir vu Éphèse, Constantinople... Je ne sais si on peut s'appuyer sur leurs dires. Le regret de la destruction ne serait que plus amer. Ce que nous avons est une carte de géographie biblique.

Les nombreuses références d'Eusèbe que nous avons produites accusent une grande ressemblance entre le document écrit et le monument. Il doit même y avoir une parenté littéraire : très souvent les souvenirs de l'Écriture ont pu être exprimés de la même manière sans que l'emprunt soit évident, mais il est difficile de le nier à des endroits comme le baptême de *l'eunuque Candace*, et *Asemona*, où la frontière est marquée dans les mêmes termes. Au premier abord on serait tenté de prendre la mosaïque pour une exécution artistique de l'*Onomasticon*. Mais on ne tarde pas à remarquer son indépendance. Elle était conçue sur un plan beaucoup plus vaste. Si son caractère biblique est fortement accusé par les citations de l'Écriture relatives aux tribus, elle dépassait le cadre biblique, au moins tel que l'avait compris Eusèbe, puisque, en Égypte surtout, elle reproduisait des localités qui ne figurent pas dans la Bible. Elle dépassait aussi ce cadre dans le temps en marquant des sanctuaires d'origine purement ecclésiastique : celui de Saint-Victor en est un témoignage précieux. Le mosaïste allait même contre l'autorité d'Eusèbe, et je lui en sais d'autant plus de gré que c'est pour me donner raison. On me permettra de rappeler que j'avais reproché à Origène (*Rev. bibl.* 1895, p. 502) de remplacer, dans Joan. I, 28, Béthanie au delà du Jourdain par Bethabara. Pour établir ce changement il fallait soutenir qu'il existait un Bethabara au delà

l'a publiée dans le *Cosmos* (11 oct. 1890) : ce fragment porte :

ΖΑΒΟΥΛΩΝΠΑΡΑ
ΚΗΣΕΙ ΚΑΙ ΠΑΡΑΤΕΝΕΙΕ

Il n'y a plus dès lors aucun doute : si à cette époque on avait découvert toute la mosaïque, elle eût été évidemment beaucoup plus complète.

du Jourdain, et Eusèbe n'avait pas hésité à l'affirmer : notre mosaïste place Bethabara en deçà, en un lieu qui ne peut être que celui du monastère actuel de Saint-Jean. Mais ce même mosaïste me force aussi à reconnaître que j'allais trop loin en niant que le lieu où se rendaient les pèlerins s'appelât Bethabara. Si on le place en deçà du Jourdain, je n'ai plus de difficultés, pourvu qu'on conserve la leçon Béthanie. C'est dire que je crois à la valeur objective de la mosaïque. Ce n'est pas une carte comme on en faisait, il y a peu de temps encore, en plaçant par à peu près les localités mentionnées dans la Bible. C'est une carte de géographie contemporaine, telle qu'on pouvait l'exécuter d'après les méthodes de l'époque. Les identifications proposées par l'auteur peuvent être fausses, mais je suis très porté à croire qu'il n'a rien représenté que ce qui existait de son temps.

Ce qui le prouve, c'est l'extrême souci de la réalité qui paraît partout. Le nom ancien ne figure qu'accolé à un nom moderne, et très souvent un nom moderne est seul sans qu'aucune identification soit proposée. La carte n'a pas le caractère édifiant qu'on aurait pu lui donner en plantant, par exemple, une croix sur le Calvaire, en représentant le Sauveur venant au baptême, la mer Morte entourée de flammes. Au contraire, l'esprit naturaliste y est très net; si on voit des bateaux sur la mer Morte, c'est qu'il y en avait : les poissons n'y paraissent pas parce qu'ils n'y peuvent vivre. Chaque ville a sa physionomie propre, la nature est représentée aussi fidèlement que possible. Mais le mosaïste a-t-il été complètement soustrait aux influences exégétiques? Faut-il admettre qu'il existait près de Bethléem une petite cité de Rama? Au lieu de croire qu'elle a été inventée pour donner raison à saint Matthieu dans son allusion à Jérémie (XXXI, 15), on pourrait dire que l'accommodation a été rendue plus facile par l'existence de ce Rama.

Le point le plus délicat serait l'existence de deux Garizim et de deux Ébal, quoique le mosaïste ait eu la précaution de différencier un peu les noms. Quoi qu'il en soit de ces deux points particuliers, on ne peut nier la valeur objective très sérieuse d'un travail qui voulait sincèrement représenter l'état des choses de son temps. Toutefois, avant de tirer des conclusions trop absolues, il faut tenir compte de la difficulté qu'il y avait à dresser exactement une carte aussi pittoresque, surchargée de textes assez longs. Jérusalem occupe un espace beaucoup plus grand que ne l'autorisait une étendue en superficie; cela dérange les positions relatives de ses environs. Mais, en plus d'un point, il ne saurait subsister le moindre doute sur les intentions de l'auteur, et on les reconnaît, moins en mesurant exactement les distances, qu'à *la physionomie de son dessin et à certains groupements*

de textes. Par exemple, je n'hésite pas à reconnaître, quoique j'aie placé Arimathie à *Rentis*, que Rama, Gabaon et Arimathie ont été voulus par l'auteur dans un cercle très étroit et au sommet des montagnes du nord de Jérusalem. La carte de Mâdaba a donc une importance considérable pour la connaissance de la Palestine au temps où elle a été dressée avec tant d'art.

Quelle était cette époque? Si la mosaïque était entière, nous n'aurions sans doute qu'à en lire la souscription à l'entrée de l'église ou du sanctuaire. Mais tout vestige de date a disparu.

Il est vrai, à une centaine de mètres vers le nord, une immense citerne est datée. Cette découverte est encore due au Révérend Père Cléophas. Il a pu lire, à une saison où il n'y avait pas d'eau, l'inscription suivante, en très gros caractères qui formaient relief sur le ciment (*ḥamra*) dans la paroi occidentale : ΑΝΕΚΑΙΝΙϹΘΗ ΥΠΟ ΙΟΥϹΤΙΝΙΑΝΟΥ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟϹ ΤΩΝ ΡΩΜΑΙΩΝ. Et à côté une grande croix.

IC	XC
NI	KA

La citerne donc aurait été réparée par Justinien, quoiqu'elle ne figure pas dans le dénombrement des puits qu'il a fait faire pour des monastères, d'après Procope. Mais on peut d'abord se demander si le puits était celui de l'église.

Le Père Cléophas croit pouvoir assigner la mosaïque à une époque aussi reculée que le commencement du cinquième siècle. Deux faits semblent lui donner raison. Le mosaïste ne s'en tenait pas aux seuls souvenirs bibliques : la présence du sanctuaire de Saint-Victor en est une preuve. Dès lors, après 450, il aurait mentionné les illustres couvents du Jourdain, au moins celui de Saint-Gérasime. La basilique d'Eudocie en l'honneur de saint Étienne n'aurait pas non plus manqué. De plus, le plan de Jérusalem paraît correspondre à Ælia Capitolina devenue chrétienne avec Constantin, mais gardant encore la forme qu'elle avait prise au temps d'Hadrien. Malheureusement le côté de Siloé fait défaut, mais il ne semble pas possible qu'il manque grand'chose au plan de la ville, et après Eudocie il n'aurait pas eu cette apparence oblongue. Si on était assuré que le mosaïste n'a vraiment représenté que ce qu'on voyait de son temps, la présence du Térébinthe nous reporterait au temps de Constance, mais peut-on faire fond sur son exactitude absolue? Il était bien tentant de dessiner ce bel arbre. Nous n'osons donc pas présenter une date précise, mais nous inclinerions malgré tout vers le temps de Justinien.

Je voudrais avoir qualité pour exprimer en terminant la reconnaissance que tous ceux qui s'occupent de la Terre Sainte et de la géographie ancienne doivent éprouver pour le zèle intelligent du Révérend Père Cléophas à sauver et à protéger ce qui restait d'un admirable monument de l'antiquité chrétienne (1).

Jérusalem, 27 février.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) La découverte du R. P. Cléophas a été communiquée à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, séance du 12 mars 1897, avec le croquis du P. Vincent reproduit ci-dessus et l'indication sommaire des conclusions du P. Lagrange, — par les soins de M. Héron de Villefosse, membre de l'Institut. — L'article ci-dessus, tiré à part, a été publié et distribué à Paris le 25 mars. [N. D. L. R.]

DE LA CONSERVATION DU TEXTE HÉBREU

ÉTUDE SUR ISAÏE, XXXVI-XXXIX

(*Suite.*)

II

TEXTES DONT L'HISTOIRE EST PLUS COMPLEXE :

(*Is.* XXXVIII, 1-8, 21-22, ET *II Reg.* XX, 1-11.)

Ainsi que nous l'avons dit au début de notre travail, le chap. XXXVIII d'Isaïe se divise, au point de vue qui nous occupe, en deux parties nettement distinctes : le récit de la maladie et de la guérison d'Ézéchias, et le Cantique du pieux roi. La première partie, celle que nous allons étudier tout d'abord et qui comprend les v. 1-8, 21-22, est encore un morceau deutérographe ; elle correspond à II Reg. XX, 1-11.

Afin de rendre plus sensibles, aux yeux de nos lecteurs, les principales différences qui existent entre ces deux récensions, nous commencerons par en donner la traduction.

II REG. XX, 1-11.

1. En ces jours Ézéchias fut malade à mourir. Et Isaïe, fils d'Amos, le prophète, vint vers lui et lui dit : Ainsi parle Yahweh : Mets ordre à ta maison, car tu vas mourir et tu ne vivras plus. — 2. Et *il* tourna son visage vers le mur et il pria Yahweh *en disant :* — 3. Hélas ! ô Yahweh, souviens-toi donc que j'ai marché devant toi dans la vérité et avec un cœur parfait et que j'ai fait ce qui était bon à tes yeux. Et Ézéchias pleura abondamment. — 4. *Et il arriva qu'Isaïe n'était pas sorti de la ville* (keri : *de la cour*) *du milieu* et la parole de Yahweh *lui* fut (adressée) en ces termes : 5. *Va* et dis à Ézéchias, *le chef de mon peuple :* Ainsi parle Yahweh, le Dieu de David, ton père : J'ai entendu ta prière, j'ai vu tes larmes. Voici que *je vais te guérir : dans trois jours tu monteras au temple de Yahweh.* — 6.

IS. XXXVIII, 1-8, 21-22

1. En ces jours Ézéchias fut malade à mourir. Et Isaïe, fils d'Amos, le prophète, vint vers lui et lui dit : Ainsi parle Yahweh : Mets ordre à ta maison, car tu vas mourir et tu ne vivras plus. — 2. Et *Ezéchias* tourna son visage vers le mur et il pria Yahweh, — 3. *et il dit :* Hélas ! ô Yahweh, souviens-toi donc que j'ai marché devant toi dans la vérité et avec un cœur parfait et que j'ai fait ce qui était bon à tes yeux. Et Ézéchias pleura abondamment. — 4. . . . . .
. . . . . .
. . . . . Et la parole de Yahweh fut (adressée) *à Ézéchias* en ces termes : 5. *Retourne* et dis à Ézéchias. . . . . .
Ainsi parle Yahweh, le Dieu de David, ton père : J'ai entendu ta prière, j'ai vu tes larmes. Voici que . . . . . .
. . . . . .

et j'ajouterai à tes jours quinze années, et de la main du roi d'Assur je te délivrerai ainsi que cette ville et je veillerai sur cette ville *à cause de moi et à cause de David mon serviteur.* — 7. *Et Isaïe dit : Prenez un cataplasme de figues. Et ils (le) prirent et ils (le) placèrent sur l'ulcère et il (Ézéchias) vécut.* — 8. *Et Ézéchias dit à Isaïe : Quel est le signe que Yahweh me guérira et que je monterai dans trois jours au temple de Yahweh ?* — 9. *Et Isaïe dit :* Voici pour toi de par Yahweh le signe que Yahweh accomplira *la* parole qu'il a prononcée : *L'ombre est allée de dix degrés ; si elle reculait de dix degrés!* — 10. *Et Ézéchias dit : C'est peu de chose que l'ombre avance de dix degrés. Non! mais que l'ombre recule en arrière de dix degrés!* — 11. *Et Isaïe le prophète cria vers Yahweh et il fit* reculer l'ombre — *sur les degrés* qu'elle avait descendus (aux degrés d'Achaz). . . . . — de dix degrés en arrière . . . . . .

* * *

. . . . . .

j'ajoute à tes jours quinze années, — 6. et de la main du roi d'Assur je te délivrerai ainsi que cette ville et je veillerai sur cette ville. . . . . .

. . . . . 7. *Et* voici pour toi de par Yahweh le signe que Yahweh accomplira *cette* parole qu'il a prononcée : . . . . . — 8. *Me voici qui fais* reculer l'ombre — *des degrés* qu'elle a descendus (aux degrés d'Achaz) *sous l'action du soleil* — de dix degrés en arrière. *Et le soleil recula de dix degrés sur les degrés qu'il avait descendus.*

9-20. Cantique d'Ézéchias.

21. *Et Isaïe dit : Qu'ils prennent un cataplasme de figues et qu'ils l'appliquent sur l'ulcère et il (Ézéchias) vivra.* — 22. *Et Ézéchias dit : quel est le signe que je monterai à la maison de Yahweh?...*

La comparaison de ces deux traductions donne lieu à une première remarque qui, nous le verrons dans la suite, n'est pas sans une certaine importance. Dans les endroits communs aux deux rédactions, et sauf quelques variantes de détail, le texte est identique de part et d'autre ; ici comme dans les passages précédemment étudiés, nous avons un seul et même texte *reproduit* deux fois.

L'attention toutefois est sollicitée moins par les ressemblances que par les divergences qui existent entre ces deux passages parallèles.

Les versets 1-8 du chapitre XXXVIII d'Isaïe forment un texte assez continu pour qu'en le lisant on ne remarque pas de lacune évidente dans la suite du discours. Or, dans ces versets, plusieurs éléments sont supprimés qui figurent au livre des Rois. En deux endroits tout d'abord, cette dernière recension précise notablement ce qui est dit dans Isaïe. Après la visite dans laquelle le fils d'Amos avait déclaré au roi qu'il allait mourir, Yahweh, touché par les larmes d'Ézéchias, renvoya

le prophète lui porter de meilleures nouvelles (Is. XXXVIII, 4). Le livre des Rois nous apprend (XX, 4) qu'Isaïe « *n'était pas encore sorti de la cour du milieu du pâlais* », lorsque Yahweh lui confia ce second message. Ce détail est de peu d'importance et nous avons déjà rencontré de semblables différences. — Le trait suivant mérite plus d'attention. D'après le livre d'Isaïe (Is. XXXVIII, 5), le prophète, annonçant à Ézéchias sa guérison, lui dit simplement au nom de Yahweh : « Voici que j'ajoute à tes jours quinze années ». Le livre des Rois contient en plus de ces paroles, des indications qui ont bien leur portée quant à la précision de l'oracle prophétique. On lit (II Reg. XX, 5-6) : « Voici que *je vais te guérir : dans trois jours tu monteras au temple de Yahweh et* j'ajouterai à tes jours quinze années. »

Mais, quelle que soit l'importance de ces détails, ce sont toujours des détails. Il y a, entre les deux récits parallèles, des divergences qui vont plus loin, qui portent sur le fond même des choses. Au livre d'Isaïe, c'est Yahweh qui est censé parler dans les versets 5-8. C'est Yahweh qui donne à Isaïe la mission d'annoncer à Ézéchias son rétablissement (v. 5), l'échec du roi d'Assur (v. 6) et le signe de la guérison (v. 7-8). Dans ce discours de Yahweh aucune mention n'est faite d'un moyen naturel à employer pour le soulagement du pieux monarque. Rien n'est dit d'ailleurs de la seconde entrevue d'Isaïe avec le roi. Après avoir rapporté les paroles de Yahweh, le texte d'Isaïe ajoute simplement cette phrase qui manque dans le livre des Rois et qui, en indiquant la réalisation du signe, insinue la réalisation de l'oracle. « *Et le soleil recula de dix degrés sur les degrés qu'il avait descendus.* »

D'après le livre des Rois, les choses semblcraient ne pas se suivre exactement de la même manière. Le discours de Yahweh finit avec le v. 6, après la mention de l'échec de Sennachérib et sans qu'aucun signe ait été indiqué de la guérison du roi. Isaïe se rend alors chez Ézéchias. Le récit ne fait pas répéter au prophète les paroles que Yahweh lui a mandé d'adresser au prince. Mais Isaïe commande l'emploi d'un remède : il ordonne qu'on prenne un cataplasme de figues et qu'on l'applique sur l'ulcère. Il n'y avait à cet égard aucune indication dans le texte d'Isaïe. De plus, il est dit, toujours dans le v. 7, que le remède, une fois appliqué, produit son effet. « *Et ils prirent* (*le cataplasme*) *et ils l'appliquèrent sur l'ulcère, et le malade revint à la vie.* » Il semble qu'après cette dernière phrase, le récit soit achevé; et l'on ne voit plus de quelle utilité peut être le signe de guérison dont il est question au verset suivant. A propos de ce signe, d'ailleurs, les divergences s'accentuent encore entre le récit du livre des Rois et le récit du livre d'Isaïe. Nous avons vu que, dans cette seconde

recension, c'était Yaweh qui indiquait lui-même spontanément le signe de la guérison du monarque. Dans le livre des Rois, au contraire, c'est Ézéchias qui demande le signe : « *Quel est le signe que Yahweh me guérira et que dans trois jours je monterai au temple de Yahweh?* » (II Reg. xx, 8.) Et le prophète répond au nom de Yahweh : « *Voici de par Yahweh le signe...* » En outre, d'après le livre d'Isaïe, le signe est donné d'une façon absolue; d'après le livre des Rois c'est le fils d'Amos qui propose, toujours au nom de Yahweh, un premier signe dont il n'est pas question dans le livre prophétique (II Reg. xx, 9). Le roi juge ce signe insuffisant, il le refuse et en demande un autre : « *C'est peu de chose pour l'ombre que d'avancer de dix degrés : non!... mais que l'ombre recule en arrière de dix degrés.* » (II Reg. xx, 10). Or il semble que le prophète n'a pas encore reçu de Yahweh le pouvoir de réaliser ce second signe. Il se met, en effet, à supplier Yahweh : « *Et Isaïe le prophète cria vers Yahweh* ». C'est à cette prière qu'est accordée la puissance que, d'après le livre d'Isaïe, Yahweh paraissait avoir, tout d'abord et spontanément, concédée.

Telles sont les divergences les plus considérables qu'une lecture tant soit peu attentive fait découvrir entre ces deux récits parallèles du même fait. Les anciens commentateurs d'Isaïe n'ont pas cherché à expliquer cette diversité. Eusèbe de Césarée constate bien, au début de son commentaire sur le chapitre trente-sixième d'Isaïe, que les événements racontés dans ce chapitre et les suivants se retrouvent dans le « quatrième » livre des Rois et dans le deuxième des Paralipomènes. Il laisse même entendre que ces récits ont été empruntés au livre historique par le rédacteur du livre prophétique; d'ailleurs le contexte du commentaire montre, qu'aux yeux d'Eusèbe, ce rédacteur est Isaïe lui-même (1). Telle est aussi l'opinion de Procope de Gaza (2). Mais ni l'un ni l'autre ne disent si c'est en passant du livre des Rois dans celui d'Isaïe que les récits ont été modifiés d'une manière aussi sensible que l'atteste en particulier la comparaison d'Is. xxxviii et de II Reg. xx; la suite de leurs explications ferait même croire qu'ils n'ont pas constaté ces différences. Il en faut dire autant

(1) Euseb. Caesar. *Commentar. in Isaiam* cap. xxxvi (*Patr. Graec.*, tom. XXIV, col. 344, B.). Ἱστορία μὲν ἐστιν ἡ προκειμένη καὶ διήγησις θαυμαστὴ πραγμάτων κατὰ τοὺς χρόνους Ἐζεκίου γενομένων· ἀνείληπται δὲ μετὰ τῶν λοιπῶν ἱστοριῶν ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Βασιλειῶν καὶ ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Παραλειπομένων. Ὅμως, δ'οὖν καὶ ἐν τῇ μετὰ χεῖρας προφητικῇ βίβλῳ καταβεβλῆται διὰ τὸ ἐμφέρεσθαι πρὸς τὸ τέλος τῆς ἱστορίας προφητείαν, καὶ τινα μεγάλην καὶ παράδοξον πρᾶξιν ἐπιτελεσθεῖσαν κατὰ τοὺς χρόνους Ἐζεκίου.

(2) Procop. Gaz. *Comment. in Isaiam* cap. xxxvi (*Patr. Graec.*, tom. LXXXVII, 2ᵃ pars, col. 2309, C.) Περιέχει μὲν τὴν παροῦσαν ἱστορίαν ἡ δὲ τῶν Βασιλειῶν καὶ ἡ τῶν Παραλειπομένων δευτέρα, παραλαμβάνει δὲ καὶ τῷ παρόντι προφήτῃ περιέχουσα πρὸς τῷ τέλει προφητείαν μεγάλην καὶ πράξιν ἐπ' Ἐζεκίου γενομένην παράδοξον.

des autres écrivains de l'antiquité chrétienne et du moyen âge qui ont laissé des commentaires sur Isaïe : Éphrem d'Édesse, Jérôme, Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, Hésychius de Jérusalem, puis Hugues de Saint-Cher, Thomas d'Aquin, Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux. Ou bien ces interprètes n'établissent aucun rapport entre les deux passages parallèles, ou bien ils se bornent à constater la relation qui existe entre les deux textes sans se demander si elle donne lieu à quelque difficulté.

La plupart des exégètes modernes et contemporains ont compris que cette difficulté, si minime fût-elle, réclamait de leur part une plus grande attention. Ils sont d'ailleurs loin de s'entendre sur la manière dont il convient de résoudre le problème.

Il en est (1) qui prétendent que le récit des Rois et celui du livre d'Isaïe sont indépendants l'un par rapport à l'autre, mais qu'ils dépendent tous les deux d'une source commune. Isaïe et l'auteur du livre des Rois auraient emprunté leur récit au même document, peut-être à un autre livre d'Isaïe, peut-être à ce *Livre des Visions*, qui, d'après les Paralipomènes (II Par. XXXII, 33), contenait les gestes du roi Ézéchias ; dans cette hypothèse Isaïe aurait abrégé le document, tandis que l'auteur du livre des Rois l'aurait probablement donné *in extenso*.

Le plus grand nombre des commentateurs toutefois considère les deux récits comme en dépendance, l'un par rapport à l'autre. La question qui se pose est, à leurs yeux, la suivante : Lequel des deux récits est le récit primitif?

Les exégètes qui regardent Isaïe comme l'auteur unique et le rédacteur définitif de l'ouvrage qui porte son nom, se sentent enclins tout naturellement à regarder la rédaction d'Isaïe comme la rédaction primitive ; elle aura été reproduite par l'auteur du livre des Rois, qui l'aura complétée à l'aide de documents puisés à d'autres sources. Telle était l'idée de Delitzsch (2) ; tel avait été le sentiment auquel Vitringa (3) s'était arrêté en dernier lieu.

Le premier qui ait mis en doute cette hypothèse nous paraît être Dom Calmet (4). D'après cet auteur, la rédaction d'Isaïe dépendrait, en cet endroit, de la rédaction des Rois. « Isaïe ou ceux qui ont ramassé ses

(1) Maldonat est peut-être de cet avis : « Quia ergo Isaïas non eodem tempore totum hunc librum conscripsit, *sed singula capita videntur quasi singuli libri diverso tempore scripta esse*, cum postquam scripserat prophetiam illam cap. 9 et 10 res ita accidisset quemadmodum ab eo prædicta fuerat ; scripsit ipsum eventum ut homines intelligerent... sicut haec vera fuit, sic omnes alias futuras esse veras. » (Joan. Maldonati, *Comment. in praec. Sac. script. libros Vet. Test. Is.* XXXVI.)

(2) Delitzsch, *Biblischer Commentar über den Propheten Jesaia.* — Trad. angl. 1867 ; T. II, p. 80 et ss.

(3) Vitringa, *Commentar. in Isaiam*, 1724, t. II, p. 304.

(4) Dom Calmet, *Commentaire sur Isaïe*, 1714, p. 404.

ouvrages après sa mort » auraient déjà connu tel quel le document inséré dans le livre des Rois; ils l'auraient reproduit, en l'abrégeant, comme une sorte de commentaire ou d'explication de la prophétie.

Entre ceux qui soutiennent d'une manière absolue l'unité d'auteur du livre d'Isaïe et ceux qui la rejettent complètement, il faut mentionner un certain nombre d'exégètes qui, persuadés d'une manière générale de l'authenticité du livre d'Isaïe, font une exception pour les chapitres XXXVI-XXXIX. Ils croient que cet appendice a été inséré après coup par Esdras ou Néhémie; ceux-ci l'auraient emprunté, en l'abrégeant, à la rédaction du livre des Rois.

Quant aux auteurs qui regardent le livre d'Isaïe comme un recueil d'oracles de divers temps et de diverses provenances, ils sont unanimes à regarder comme primitif la narration du livre des Rois. Ce récit, d'après eux, aura été inséré dans le livre d'Isaïe par l'un de ses derniers rédacteurs. Telle est l'opinion de Driver (1); tel est aussi, avec quelques complications de détail, l'avis du plus érudit peut-être entre tous les commentateurs d'Isaïe, de M. Duhm (2).

Ainsi, d'après tous ces auteurs, les différences qui existent entre le texte d'Isaïe et celui du livre des Rois, sont affaire de rédaction, sont, par conséquent, primitives dans l'un et l'autre de ces textes. S'il en est ainsi, la discussion de leurs opinions ne rentre pas dans notre sujet. Mais est-il bien sûr que les divergences en question soient primitives en ces deux passages?

On pourrait alléguer peut-être beaucoup de raisons contre les hypothèses que nous venons d'exposer. Si, par exemple, le rédacteur d'Isaïe, — que ce soit le prophète lui-même ou un autre, — et le rédacteur des Rois ont reproduit une source commune, comment expliquer qu'après avoir inséré les autres parties *in extenso* dans le livre prophétique, on ait supprimé ou abrégé celles qui étaient les plus instructives au point de vue du ministère et de l'action du prophète, v. g. les détails relatifs aux choix qu'Ézéchias fait du signe de sa guérison, etc.? La même remarque est à faire à l'adresse des exégètes qui considèrent le récit d'Isaïe comme une réduction de celui des Rois.

Sans doute l'opinion qui regarde le texte d'Isaïe comme primitif et le texte des Rois comme enrichi de détails puisés à une autre source n'est pas dénuée de toute probabilité. Elle donnerait même lieu à des constatations intéressantes : elle nous initierait à la manière dont les derniers rédacteurs de nos Livres Saints ont utilisé les documents qu'ils

(1) Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament*, p. 214, 1894.
(2) D. Bernh. Duhm, *Das Buch Jesaia*, 1892.

avaient à leur disposition; elle nous montrerait que, loin de s'assimiler ces documents pour concevoir une rédaction personnelle, ils se sont souvent bornés à les juxtaposer. Constatation précieuse pour ceux qui s'appliquent à la recherche des documents primitifs dans les écrits bibliques! Toutefois quand on compare entre elles les deux récensions qui nous occupent, il semble plus probable que celle d'Isaïe n'est pas primitive par rapport à l'autre. Dans Is. XXXVIII, les versets 7 et 8 se relient mal à ce qui précède. Pourquoi ce signe, en effet, s'il n'est pas demandé? Les signes ne sont généralement accordés que pour vaincre des hésitations ou des doutes (Is. VII, etc.). De plus, on comprend très bien dans la bouche d'Isaïe des paroles telles que celles-ci : « Voici *de par Yahweh* le signe *que Yahweh* accomplira cette parole *qu'il a* prononcée : Je vais faire retourner l'ombre... » Placée dans la bouche de Yahweh, comme c'est le cas au livre d'Isaïe, cette phrase est pour le moins étrange et enchevêtrée.

Les raisons que nous venons d'alléguer contre les diverses explications exposées plus haut ne sont pas absolument décisives. Aussi est-ce seulement à titre d'hypothèse que nous suggérerons une autre explication. Il nous semble difficile, pour les raisons précédemment indiquées, de rendre les rédacteurs primitifs responsables de l'état actuel du chap. XXXVIII d'Isaïe. Nous considérons comme plus probable que tout d'abord le récit de la maladie d'Ézéchias aussi bien que ceux de l'échec de Sennachérib et de l'ambassade de Mérodach-Baladan étaient identiques dans le livre d'Isaïe et dans le livre des Rois. Mais, tandis que le texte de II Reg. XX nous est arrivé dans un état de conservation assez parfaite, il nous semble qu'un scribe est intervenu ultérieurement pour donner au texte d'Is. XXXVIII sa forme actuelle; c'est ce scribe qui aura réduit toute l'histoire racontée dans le livre des Rois à n'être plus qu'un discours de Yahweh renfermant en substance les divers éléments du récit. De cette façon en effet on s'explique sans difficulté les incohérences de détail que nous avons signalées : désireux de s'écarter le moins possible du texte, le scribe en aura suivi autant qu'il pouvait tous les détails.

Diverses circonstances d'ailleurs ont pu amener ce scribe à ne nous transmettre qu'une narration abrégée. Il a pu y être contraint par la force même des choses. Il n'est pas inouï que des passages d'un manuscrit hébreu aient été altérés au point que des phrases entières soient devenues illisibles. En présence d'un manuscrit ainsi mutilé, les scribes se sont souvent contentés de recueillir les lambeaux de texte qu'ils pouvaient déchiffrer et de les mettre bout à bout. Nous verrons que, dans le cantique d'Ézéchias, un procédé de ce genre a

donné un texte parfois absolument intraduisible ; ici le récit se suit assez bien malgré de petites incohérences. — Il est également possible que le scribe en question ait abrégé le récit de propos délibéré, peut-être dans le but de condenser en un espace limité la fin de cet appendice historique : l'étendue de la feuille ou le rouleau dont il disposait ont pu le déterminer à faire cette abréviation. Quoi qu'il en soit de ces questions secondaires, l'hypothèse générale d'une altération après coup nous paraît préférable aux hypothèses qui regardent comme primitives les divergences du texte d'Isaïe par rapport à celui des Rois.

S'il peut subsister des doutes quant au rôle des scribes et à leur influence sur l'état actuel d'Is. XXXVIII, 1-8, aucune hésitation n'est possible au sujet des versets 21-22. D'abord ces versets ne sont pas à leur place dans le livre d'Isaïe. Ils correspondent à II Reg. XX, 7 et 8, et devraient se trouver immédiatement après Is. XXXVIII, 7 : en effet la promesse du signe au v. 8 d'Isaïe est la réponse à la demande du verset 22. La place occupée par les v. 21-22, n'a donc pu leur être assignée que par un copiste. Ce copiste du reste ne saurait être celui qui a donné aux versets 1-8 leur forme actuelle : celui-ci eût en effet placé les versets 21-22 à l'endroit convenable.

La présence des versets 21-22 au chap. XXXVIII d'Isaïe est due à un lecteur qui, à la vue du récit abrégé des versets 1-8, s'est souvenu qu'il avait lu autre chose au livre des Rois. Étonné de voir supprimée la mention du remède employé pour la guérison d'Ézéchias, surpris de voir un signe accordé par Yahweh sans qu'on le lui eût demandé, il a reproduit le passage du texte des Rois relatif au cataplasme de figues et à la demande d'Ézéchias. Que les versets 21-22 soient reproduits du livre des Rois, on en a la preuve dans la manière dont, au verset 22, Ézéchias formule sa demande : Quel est le signe *que je monterai au temple de Yahweh?* Ainsi posée, cette question nous reporte à l'annonce de la guérison telle qu'elle est formulée non dans le livre d'Isaïe, mais dans le livre des Rois. Dans Isaïe en effet (v. 6) on lit simplement : « J'ajoute à tes jours quinze années. » Dans le livre des Rois (5, 6) on lit : « *Je vais te guérir : dans trois jours tu monteras au temple de Yahweh* et j'ajouterai à tes jours quinze années. » Il est vraisemblable d'ailleurs, étant données les différences de détail qui existent entre Is. XXXVIII, 21, 22 et II Reg. XX, 7, 8 et dont nous parlerons plus loin, que le lecteur a reproduit ce passage de mémoire et sans avoir le texte des Rois sous les yeux. — Quant à la place anormale que les versets 21-22 occupent actuellement, ce n'est pas le lecteur en question qui la leur aura donnée. Il est arrivé à ce passage ce qui est arrivé à plusieurs autres. Reproduit en dehors du texte, à titre

de glose ou de complément, il a été incorporé au texte par un copiste de date postérieure et inséré au mauvais endroit. Il est possible qu'au moment où ce passage a été mis en note par notre lecteur, la fin du cantique d'Ézéchias coïncidât avec le bas de la colonne du manuscrit; le lecteur aura placé sa note au bas de la même colonne, à peu de distance de la dernière ligne du cantique; un copiste ultérieur aura, par distraction, supprimé cette distance et donné au texte sa disposition actuelle. Il est également possible que cette glose ou ce complément aient été d'abord reproduits en marge près du passage auquel ils se rapportent, puis maladroitement transférés à la fin du paragraphe. Quelle que soit l'explication, le fait demeure : nous devons reconnaître dans les v. 21-22 du chap. XXXVIII d'Isaïe une addition postérieure à l'époque où les v. 1-8 ont reçu leur forme actuelle, une addition qui n'a d'abord été qu'une glose ou note étrangère au texte et qu'un copiste plus récent a insérée au mauvais endroit. Nous avons là un spécimen de la négligence avec laquelle ont procédé certains des copistes de nos Livres Saints.

Les divergences que nous venons d'étudier, si considérables soient-elles, ne doivent pas nous faire perdre de vue les variantes de détail qui existent entre les parties communes aux deux récits de la maladie et de la guérison d'Ézéchias. Ces parties communes sont, d'une part II Reg. XX, 1-6, 9, 11 et Is. XXXVIII, 1-8, d'autre part II Reg. XX, 7-8 et Is. XXXVIII, 21-22. Nous allons les examiner successivement.

Voici d'abord le tableau des variantes qui se rapportent au premier de ces passages.

II Reg. XX, 1-6, 9, 11.	Is. XXXVIII, 1-8.
1. [1]וַיָּבֹא — 2 - [2]manque - [3]אֶת־פָּנָיו - [4] לֵאמֹר — 4 - [6]אֵלָיו — 5 - [7]שוּב - [8] לְבַעְבִּי וּלְמַעַן[10] - וְהוֹסַפְתִּי[9] — 6 - נָגִיד עַמִּי - דָּוִיד עַבְדִּי - [11] — 8 - וַיֹּאמֶר יְשַׁעְיָהוּ[11] - וְזֶה[12] - [13]כִּי - [14]manque — 11 - [15]וַיָּשֶׁב[16] - הַצֵּל[17] בַּמַּעֲלוֹת - [18]manque.	1. [1]וַיָּבוֹא — 2 - [2]חִזְקִיָּהוּ - [3]פָּנָיו - [4]וַיֹּאמַר לֵאמֹר[5] — 4[6] אֶל־יְשַׁעְיָהוּ — 5 - [7]הָלוֹךְ - [8] וּבְלֶב[5] — 6 - [10]manque dans Is. — 7 - [11]manque dans Isaïe - [12]וְזֶה - [9]וֹסַף - [13]אֲשֶׁר - [14]הִנֵּה — 8 - [15]כֹּשֶׁיב - [16]צֵל - [17] הַמַּעֲלוֹת - [18]בַּשֶּׁמֶשׁ.

Parmi ces variantes, il en est qui sont la conséquence inévitable et immédiate des divergences antérieurement signalées. Ainsi ([6]), comme au livre des Rois, v. 4, le nom d'Isaïe est mentionné dans un membre de phrase propre à cette recension, le membre de phrase suivant porte simplement : « Et la parole de Yahweh *lui* fut (adressée) ». Dans le livre prophétique on a : « Et la parole de Yahweh fut adressée *à Isaïe* ». — De même ([15]), c'est par suite de la disposition dif-

férente du récit dans les deux recensions que les formes personnelles וַיָּשֶׁב, וְהוֹסַפְתִּי du livre des Rois, v. 6 et 11, sont remplacés, au livre d'Isaïe, v. 5 et 8, par les participes יוֹסֵף, מֵשִׁיב. — C'est pareillement (11) à l'économie de la narration dans le livre des Rois, v. 8, qu'on doit cette phrase étrangère en cet endroit au livre d'Isaïe : *Et Isaïe dit* (וַיֹּאמֶר יְשַׁעְיָהוּ),

Mais on retrouve aussi dans le tableau ci-dessus des variantes analogues à celles que nous avons relevées dans la première partie de notre travail. On remarque toujours :

— la plus grande précision que donnent à la lecture les scribes du livre d'Isaïe par un plus fréquent usage des *lettres quiescentes* (1).

— la même liberté prise à l'égard des *particules*. Ainsi (3) les scribes d'Isaïe ont supprimé le signe de l'accusatif là où les scribes des Rois l'ont laissé subsister. — Plus loin (13) un scribe d'Isaïe a remplacé la particule כִּי par אֲשֶׁר ; cet emploi de אֲשֶׁר (ou שֶׁ) comme conjonction, est, en hébreu, de date récente; c'est relativement assez tard qu'on a traité le pronom relatif hébreu comme le ܕ syriaque. — Une fois (16) l'article est supprimé dans le livre d'Isaïe à un endroit où son emploi paraîtrait plus régulier : c'est devant ce mot צֵל, « *ombre* » que l'on avait ici toute raison de mettre en relief, ainsi que l'ont compris les scribes du livre des Rois. — Ailleurs enfin (17) l'article employé au livre des Rois est remplacé, dans Isaïe, par la préposition ב. On lit dans les Rois : « Et il fit remonter l'ombre *sur les degrés* qu'elle avait descendus. » Le livre d'Isaïe porte : « Et il fit remonter à l'ombre *les degrés* qu'elle avait descendus ». Il est difficile, pour ce dernier cas, de déterminer laquelle des deux lectures peut être plus correcte.

— la même variabilité dans l'emploi des *formes verbales :* ainsi (4) on lit dans II Reg : « Et il pria Yahweh *en disant* (לֵאמֹר) », et dans Isaïe : « Et il pria Yahweh *et il dit* (וַיֹּאמֶר) ».

— des *additions* et des *suppressions* de *mots*. Généralement, ici comme plus haut, le livre d'Isaïe a en moins certaines épithètes et autres expressions complémentaires qui ne sont pas nécessaires au sens. Ainsi (8) l'épithète de « *chef de mon peuple* » qu'on lit dans II Reg. xx, 5, après le nom d'Ézéchias, manque dans Is. xxxviii, 5. De même (10) on ne trouve pas dans Isaïe (xxxviii, 6) l'indication du motif pour lequel Yahweh s'engage à veiller sur Ézéchias et sur Jérusalem et qui est ainsi énoncé dans le livre des Rois : « *A cause de moi et à cause de David mon serviteur.* » (II Reg. xx, 6.) — En revanche, un scribe d'Isaïe a exprimé une fois (2) le sujet d'un verbe en un endroit où il était facile de le suppléer (Is. xxxviii, 1 : *Ézéchias* tourna son visage vers le mur, II Reg. : *il* tourna son visage vers le mur). — Toutefois

l'addition la plus intéressante dans le livre d'Isaïe est celle du verset 8. Le livre des Rois porte : « Et il (Isaïe) fit retourner l'ombre sur les degrés qu'elle avait descendus (aux degrés d'Achaz) ». On lit dans Isaïe : « Me voici qui fais retourner à l'ombre les degrés qu'elle a descendus (aux degrés d'Achaz) *sous l'influence du soleil* (m. à m. *par le soleil*) ». Cette addition assez curieuse pourrait avoir été inspirée à un copiste plus récent, par cette phrase additionnelle d'Isaïe (v. 8) dont nous avons parlé plus haut : *Et le soleil retourna de dix degrés en arrière sur les degrés qu'il avait descendus.*

— des *substitutions* de *mots*. Le passage que nous étudions en contient deux exemples. Le premier (5), qui est sans portée, est l'échange des deux mots לֵב au mot לֵבָב, deux termes absolument synonymes pour désigner le *cœur*. Le second (7) est l'échange entre deux verbes dont l'un est vague et l'autre beaucoup plus précis. Lorsqu'Isaïe sort du palais à la suite de sa première entrevue avec Ézéchias, Yahweh lui dit, d'après le livre prophétique (Is. XXXVIII, 5) : « *Va* et dis à Ézéchias, etc... » Le livre des Rois (II Reg. XX, 5) porte : « *Retourne* et dis à Ézéchias ». Il serait difficile de dire si c'est un copiste du livre d'Isaïe qui a altéré le texte en substituant le mot vague au mot précis mal écrit peut-être dans son manuscrit, ou si c'est un copiste du livre des Rois qui a substitué à la leçon vague le terme propre. Les imperfections que nous avons tant de fois remarquées dans le texte d'Isaïe nous feraient pencher vers la première hypothèse.

Si nous mettons à part la seconde partie commune aux deux rédactions (Is. XXXVIII, 21-22 et II Reg. XX, 7-8) c'est que non seulement ce passage est, dans Isaïe, d'une autre main que le précédent, mais c'est aussi parce que les variantes offrent un intérêt spécial. La comparaison des deux traductions qui suivent rendra ces différences plus sensibles.

II Reg. XX, 7-8.	Is. XXXVIII, 21-22.
7. Et Isaïe dit : *Prenez* un cataplasme de figues. *Et ils le prirent* et *ils le placèrent* sur l'ulcère, et *il* (Ézéchias) *vécut*. 8. Et Ézéchias dit *à Isaïe :* Quel est le signe que *Yahweh me guérira et que* je monterai *dans trois jours* au temple de Yahweh?	2 . Et Isaïe dit : *qu'ils prennent* un cataplasme de figues..... et *qu'ils l'appliquent* sur l'ulcère et *qu'il* (Ézéchias) *vive* 22. Et Ézéchias dit.... : Quel est le signe que..... je monterai ..... au temple de Yahweh?

La rédaction du dernier verset est plus sommaire dans le livre d'Isaïe que dans le livre des Rois. Le lecteur du livre d'Isaïe auquel nous devons le v. 22 a supprimé quelques détails qui sont dans II Reg. XX, 8, et qui correspondent eux-mêmes à d'autres détails propres au récit de

II Reg. xx, 5, 6. — Quant au verset 21, on y voit : un imparfait remplacer un impératif (Reg. : *Prenez* un cataplasme de figues. Is. : *Qu'ils prennent* un cataplasme de figues) ; — au même endroit le verbe נָשָׂא, prendre, remplacer le verbe לָקַח absolument identique quant au sens ; — un verbe plus précis, plus technique, remplacer un verbe assez indéterminé (Reg. : *Et ils placèrent* וַיָּשִׂימוּ. le cataplasme. Is. : *Et qu'ils étendent* וִיַרְמוּהוּ le cataplasme). Comme nous l'avons déjà remarqué, ces variantes peuvent provenir de ce que ces versets ont été reproduits de mémoire dans le livre d'Isaïe.

Mais à côté de ces variantes de détail, il en est une qui atteint la suite même des idées. Nous avons déjà noté le défaut de liaison qui existe entre le v, 7 et le v. 8, dans le livre des Rois. D'après le v. 7, Isaïe donne l'ordre de prendre le cataplasme ; on le prend, on le place sur l'ulcère et le malade est guéri. Le récit semble dès lors fini et l'on ne voit pas pourquoi Ézéchias demande un signe de sa guérison (v. 8) ni pourquoi ce signe lui est accordé. Dans Isaïe, au contraire, les idées se suivent de la façon la plus simple. Or avec le texte hébreu actuel, la divergence entre les deux narrations tient à fort peu de chose. Le verbe לָקַח est répété au livre des Rois après l'ordre donné par Isaïe, il n'est pas répété dans le livre prophétique. Telle est la différence principale. Le reste est affaire de vocalisation ; tandis que dans le livre des Rois le וְ a la vocalisation du *Vav consécutif*, il a, dans Isaïe, la vocalisation du *Vav copulatif*. (Reg. : וַיֹּאמֶר יְשַׁעְיָהוּ קְחוּ דֶבֶלֶת תְּאֵנִים וַיִּקְחוּ וַיָּשִׂימוּ עַל־הַשְּׁחִין וַיֶּחִי Is. : וַיֹּאמֶר יְשַׁעְיָהוּ יִשְׂאוּ דֶבֶלֶת תְּאֵנִים וִיַרְמוּהוּ עַל־הַשְּׁחִין וְיֶחִי). Il en résulte que, dans le livre des Rois, les verbes précédés du וְ sont au parfait (*Et ils prirent*, *et ils placèrent*, *et il vécut*), tandis que dans le livre d'Isaïe, les verbes gardent leur force naturelle d'imparfaits ou d'impératifs à la 3e personne (*Qu'ils prennent, qu'ils appliquent, et il vivra*). — M. Duhm regarde la leçon d'Isaïe comme un essai de correction ; la leçon des Rois représenterait la teneur primitive du passage. Quant au défaut de suite que l'on remarque entre les v. 7 et 8, il serait dû à ce que le récit des Rois serait composé de deux documents simplement juxtaposés, dont l'un relaterait l'application du remède et la guérison d'Ézéchias, dont l'autre, indépendant du premier, rapporterait et la demande qu'Ézéchias aurait faite d'un signe et la manière dont il lui aurait été accordé. L'opinion du savant commentateur d'Isaïe nous paraîtrait plus solide s'il était bien établi que la lecture consacrée par la ponctuation massorétique au livre des Rois représente sûrement la lecture ancienne et primitive. Malheureusement ce point ne nous paraît pas acquis. Les traducteurs grecs ont en effet à cet endroit (IV Reg.

xx, 7) une leçon qui rappelle tout à fait celle d'Isaïe et qui cadre parfaitement avec le contexte : καὶ εἶπεν (Ἠσαΐας) Λαβέτωσαν παλάθην σύκων καὶ ἐπιθέτωσαν ἐπὶ τὸ ἕλκος καὶ ὑγιάσει. Cette traduction suppose le texte suivant qui se rapproche beaucoup plus de la leçon du livre d'Isaïe que de la leçon actuelle du livre des Rois וַיֹּאמֶר (יְשַׁעְיָהוּ) וִקְחוּ דֶבֶלֶת תְּאֵנִים וְיָשִׂימוּ עַל־הַשְּׁחִין וְיִחִי; « Et Isaïe dit : *Qu'ils prennent* un cataplasme de figues *et qu'il le placent* sur l'ulcère *et il guérira* ». Cette leçon est plus naturelle et apparemment plus ancienne que la leçon actuelle du livre des Rois; nous l'adoptons plutôt que d'avoir recours à l'hypothèse de M. Duhm. On s'explique d'ailleurs sans trop de difficulté comment la leçon actuelle procède de l'ancienne. L'ו initial de וִקְחוּ est tombé (קְחוּ dans le texte actuel), et la phrase est devenue incorrecte. On a dû nécessairement regarder les Vav qui précèdent les autres verbes comme des Vav consécutifs. On ne pouvait pas lire en effet : « *Prenez* un cataplasme et *qu'ils l'appliquent...* » Un scribe a cru devoir suppléer, après l'impératif exprimant l'ordre donné par Isaïe, un verbe pour indiquer que l'ordre avait été exécuté. De là cette phrase : « Et Isaïe dit : *Prenez* un cataplasme de figues. Et *ils le prirent et ils l'appliquèrent...* » Ici encore nous avons une divergence qui change assez notablement le sens.

Nous en avons fini avec les parties communes à la rédaction des Rois et à celle d'Isaïe. Il nous faut dire un mot des parties propres à la rédaction des Rois: elles n'ont pas davantage échappé aux injures du temps et des copistes. C'est ainsi que le keri (1) lui-même nous signale, pour l'un de ces passages, une variante très instructive. Le ketib porte, II Reg. xx, 4 : « Et Isaïe n'était pas sorti *de la ville* (העיר) du milieu ». On ne comprend guère, malgré les explications de certains commentateurs, ce que peut bien être cette « *ville du milieu* ». Le keri invite à lire : « Isaïe n'était pas sorti *de la cour* (הצר) du milieu »; sens très naturel, allusion à l'une des cours du palais. Ainsi le manuscrit-type de l'édition massorétique procède d'un manuscrit dans lequel le mot הצר a été altéré : le ה a été changé en ה, le צ en ע, et ce double changement a amené l'addition d'un י quiescent. Ces altérations peuvent être récentes, car elles s'expliquent très bien par l'écriture hébraïque actuelle.

Quoique notre but soit de n'indiquer ici que des changements justifiés par le texte lui-même, il nous est impossible de ne pas noter l'incohérence que présente un second passage propre au livre des Rois : nous voulons parler des versets 9-10 du chapitre que nous étudions. On

(1) Nos lecteurs savent que, dans la Bible hébraïque, le *ketib* est la lecture insérée dans le texte; le *keri* est la lecture indiquée en note comme étant la bonne. La lecture du *keri* est empruntée à un manuscrit différent du manuscrit-type de l'édition massorétique.

lit : « Voici pour toi de par Yahweh le signe que Yahweh accomplira la parole qu'il a prononcée. L'ombre *est allée* (הָלַךְ) de dix degrés; si *elle retournait* (יָשׁוּב) de dix degrés? — Et Ézéchias dit : C'est peu de chose pour l'ombre d'*avancer* (לִנְטוֹת) de dix degrés.... non! Mais *qu'elle retourne* (יָשׁוּב) en arrière de dix degrés! » Ce passage est défectueux. D'une part Isaïe est censé proposer au roi de faire *reculer* l'ombre, d'autre part Ézéchias répond comme si le prophète avait proposé de la faire *avancer :* il y a contradiction entre ces deux phrases. On a proposé, il est vrai, pour la première phrase une traduction plus facilement conciliable avec le contexte. On fait dire à Isaïe : « Est-ce que l'ombre *ira* de dix degrés, ou bien *retournera-t-elle* de dix degrés? » Mais, outre que de l'avis d'exégètes très compétents tels que Keil, cette traduction fait violence aux règles de la grammaire, elle laisse subsister la difficulté. De même en effet que, dans sa réponse, Ézéchias reproduit le second terme présumé de l'alternative, de même devait-il reproduire le premier et dire : « C'est peu de chose que l'ombre *aille* (et non : *avance*) de dix degrés... Non! mais qu'elle *retourne* de dix degrés. » — De plus, si la traduction proposée était la bonne, la teneur du v. 11 ne se comprendrait pas. Si, en effet, Isaïe a permis au roi le choix entre deux signes, c'est qu'il avait reçu de Yahweh le pouvoir de faire l'un ou l'autre : pourquoi dès lors crier vers Yahweh et lui demander d'accomplir le signe que le roi a choisi? Il y a, en ce passage, une faute de copiste. Il faut lire ainsi les versets 9-10 : « L'ombre *est allée* de dix degrés; si *elle avançait* de dix degrés... Et Ézéchias dit : C'est peu pour l'ombre d'*avancer* de dix degrés... non! mais qu'*elle retourne* de dix degrés ». Le verbe יָשׁוּב (*retourner*) a remplacé dans un manuscrit le verbe qui correspond à לִנְטוֹת et qui veut dire *avancer;* il faut probablement remplacer וַיָּשֶׁב par וַיֶּטֶה.

Il est inutile d'insister pour établir qu'en certains cas des textes peuvent avoir subi des altérations relativement considérables. Ici toutefois, les modifications, si grandes soient-elles, laissent subsister un texte intelligible ou facile à corriger. Il n'en est pas toujours ainsi : en plus d'un cas, des altérations, moins considérables, matériellement parlant, que les précédentes, ont eu pour effet de rendre certains passages bibliques très difficiles, parfois impossibles, à comprendre. C'est ce que nous permettra de constater l'étude du cantique d'Ézéchias. Nous verrons, en comparant le texte massorétique avec les textes que les anciennes versions permettent de rétablir, dans quelle mesure le texte primitif a été altéré, dans quelle mesure aussi ces altérations se sont produites au détriment du sens.

III

TEXTE MASSORÉTIQUE ET VERSIONS

(LE CANTIQUE D'ÉZÉCHIAS *Is.* XXXVIII, 9-20.)

L'étude du cantique d'Ézéchias soulève une première question qui se rattache aux précédentes et dont il nous faut dire un mot. Comment, en effet, ce cantique a-t-il trouvé place seulement dans le livre d'Isaïe et non dans le livre des Rois?

Sans doute celui qui a rédigé le livre des Rois n'était pas forcé d'y insérer ce poème. On ne peut néanmoins s'empêcher de remarquer une certaine anomalie dans cet état de choses. D'une part, en effet, le cantique d'Ézéchias n'a pas de titre bien spécial à figurer dans le recueil des prophéties d'Isaïe, puisque son inscription l'attribue à un autre personnage. D'autre part, si ce cantique devait être inséré en quelque endroit de la Bible, n'était-ce pas plutôt dans ce livre des Rois dont un passage important est consacré à l'histoire du fidèle monarque? On sait d'ailleurs que les rédacteurs des livres historiques ont aimé à recueillir les chants attribués à leurs héros (Cf. Jud. v, 1-32; I Sam. II, 1-10; II Sam. I, 18-27; XXII, 1-51; XXIII, 1-7; I Chron. XVI, 7-36, etc...). Cette anomalie paraît d'autant plus étrange que la dépendance entre Is. XXXVIII et II Reg. XX est plus étroite. Si, en effet, la narration d'Isaïe et celle du livre des Rois émanent d'une source commune abrégée dans le livre prophétique et reproduite avec plus de détails dans le livre historique, pourquoi le rédacteur des Rois a-t-il laissé de côté un document que le rédacteur d'Isaïe avait, somme toute, moins de raisons d'insérer? Et la même question se pose si on regarde le récit des Rois comme dépendant de celui d'Isaïe. — L'anomalie existe et il est difficile de l'expliquer dans l'état actuel de nos connaissances. Nous voulons mentionner toutefois une hypothèse faite par plusieurs critiques. D'après eux, le cantique d'Ézéchias serait d'introduction récente dans le livre prophétique. Conservé en dehors du texte sacré, il aurait été remarqué par un scribe d'Isaïe; sachant qu'il ne figurait pas ailleurs dans la Bible, ce scribe l'aurait introduit dans le livre dont peut-être il s'occupait plus spécialement. Cette explication n'est qu'une hypothèse : elle aurait l'avantage de faire comprendre pourquoi ce cantique n'est pas dans le livre des Rois, pourquoi aussi on trouve dans le livre d'Isaïe un poème que son inscription n'attribue pas au prophète. Mais inutile d'insister davantage sur ces questions auxquelles on ne peut donner une solution définitive.

Il est un reproche que l'on fait souvent aux anciens traducteurs sans trop en mesurer la portée et l'exactitude; on les accuse volontiers d'a-

voir *mal rendu* le texte original. Il y a certainement du vrai dans cette allégation : tous ceux qui ont traduit la Bible ne l'ont pas fait avec une égale habileté. Toutefois la règle que nous adoptons pour apprécier le travail des anciens interprètes est assez souvent fausse et injuste. Nous sommes portés à regarder comme erreurs de traduction tous les écarts que présentent les œuvres de ces auteurs par rapport au texte massorétique actuel. Nous supposons par conséquent que ces interprètes avaient sous les yeux un exemplaire du texte hébreu absolument semblable à celui que nous lisons nous-mêmes. Or le texte massorétique auquel nous nous en rapportons comme à un témoignage irréfragable n'a reçu sa forme absolument définitive qu'au sixième ou au septième siècle de notre ère; les derniers travaux des Massorètes ne sont pas antérieurs à cette époque. Est-il bien sûr dès lors que le texte rendu par les anciens interprètes était, en tous ses détails, semblable au texte massorétique? L'ensemble des remarques qui précèdent est de nature à nous en faire douter.

Aussi nous avons autre chose à faire sur les anciennes versions que d'y relever des inexactitudes, que de les condamner comme infidèles au texte hébreu actuel. Il faut avant tout essayer de rétablir le texte que les traducteurs avaient eux-mêmes sous les yeux, essayer de l'entrevoir à travers les mauvaises interprétations qu'ils en ont données, parfois à travers de fausses lectures que par distraction ou délibérément ils ont supposées. C'est après avoir ainsi reconstitué l'original dont disposaient les traducteurs, que l'on peut apprécier leur œuvre avec équité.

En faisant ce travail par rapport au cantique d'Ézéchias, nous constaterons que si les traducteurs se sont écartés parfois de la leçon massorétique, c'est qu'en fait leur manuscrit hébreu avait souvent une leçon autre que celle de la massore. Par là aussi nous acquerrons de nouvelles données sur la question de la conservation des textes bibliques.

Les versions qui nous intéressent à cet égard sont avant tout celles qui ont été faites directement sur le texte hébreu; nous verrons plus loin dans quelle mesure peuvent être utiles les versions dérivées. Or pour le passage qui nous occupe, six versions ont été faites sur l'hébreu : quatre versions grecques, une version syriaque et une version latine. Il nous faut rappeler brièvement, à propos de chacune d'elles, les faits principaux sur lesquels nous baserons nos conclusions touchant la conservation du texte original.

La plus importante de ces versions est la traduction grecque, dite *des Septante*. Elle est en effet de toutes la plus ancienne. Qu'il nous suffise, à son sujet, de déterminer d'une façon approximative la date à laquelle notre cantique a été traduit. On sait en effet que la ver-

sion dite *des Septante* n'est pas l'œuvre d'un seul auteur et que les divers livres du canon grec ont été traduits à des époques différentes et souvent très difficiles à déterminer. Néanmoins un point de repère nous est fourni par le Prologue de l'Ecclésiastique. Dans ce Prologue, en effet, le traducteur du livre de Jésus Ben Siraḥ s'excuse des imperfections qui ont pu se glisser dans son travail. Il les attribue à la difficulté que l'on éprouve à faire passer en grec les idées de l'hébreu; il allègue pour se justifier les traductions bibliques faites antérieurement à la sienne et dans les mêmes conditions. Or, il connaît déjà ces traductions comme formant trois groupes de livres : la Loi, les Prophètes, et les « autres livres », αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων. Il est possible que la collection de ces « autres livres » qu'on ne peut identifier qu'avec les Agiographes fût encore incomplète au moment où écrivait le traducteur de l'Ecclésiastique. Mais tous les critiques concluent du Prologue qu'à cette époque le canon des Prophètes était clos dans la Bible grecque comme dans la Bible hébraïque; par conséquent le livre d'Isaïe dans lequel figure notre cantique était déjà traduit. Or, d'après ce Prologue lui-même, le traducteur de l'Ecclésiastique devait écrire vers l'année 130 avant notre ère (1). Si d'ailleurs la collection des Prophètes formait déjà, en 130, un tout dans la Bible grecque, c'est que chacun des livres prophétiques était traduit depuis un certain temps. Il est donc probable que le livre d'Isaïe a été traduit en grec dans la première moitié du second siècle avant Jésus-Christ. Œuvre de plusieurs interprètes, la Bible *des Septante* n'a pas une égale valeur dans toutes ses parties et le livre d'Isaïe n'est pas à ranger parmi les mieux traduits. Malgré tout, cette version grecque permet de restituer avec la probabilité désirable en pareille matière le texte du cantique d'Ézéchias tel qu'il existait en Égypte vers 200-150 avant notre ère.

Les trois autres versions grecques sont celles d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion; elles remontent toutes au deuxième siècle de notre ère.

Déjà cité par saint Irénée (175-189), il semble, d'après diverses données, qu'Aquila ait appartenu au règne d'Adrien (117-138). Peut-être était-il disciple d'Akiba; il applique en tout cas les principes

(1) Telle est du moins la conclusion tirée par les critiques de cette phrase du Prologue : ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συνχρονίσας, εὗρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον, ἀναγκαιότατον ἐθέμην αὐτὸς προσενέγκασθαί τινα σπουδὴν καὶ φιλοπονίαν τοῦ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν βίβλον. κ.τ.λ. L'Évergète dont il est ici question est généralement regardé comme étant Ptolémée Evergète II (Ptolémée VII), le seul des Ptolémée qui régna plus de trente-huit ans (170-117). La trente-huitième année de son règne serait exactement l'année 132 av. J.C. (Bæthgen *Die Psalmen*, Einleitung 4. *Zeitalter der Psalmen*, p. XXIX, 1892).

en vigueur dans l'école du célèbre rabbin. Non seulement il suit de près le texte, mais « de même qu'Akiba attachait un sens profond à de simples particules comme אֵת, גַּם, etc..., Aquila s'ingénie à représenter tout cela dans sa version pour ne rien perdre de l'original » (1). C'est d'après le même principe d'une fidélité absolue au texte qu'en plus d'un endroit Aquila crée des mots grecs pour rendre le sens étymologique des mots hébreux, retient au besoin les mots hébreux, les revêtant d'une forme grecque (2). Autant, par conséquent, un auteur qui jugerait cette version au point de vue de l'hellénisme, y trouverait à blâmer, autant elle sera appréciée du critique désireux de s'en servir pour reconstituer le texte qui lui a donné naissance.

Moins précieuse parce qu'elle est moins scrupuleusement exacte, la version de Symmaque constitue encore un document utile pour le but qui nous occupe. Elle est faite d'après l'original, et, quoique plus littéraire que celle d'Aquila, elle ne sacrifie pas le sens littéral; comme la précédente, elle peut fournir des renseignements dignes d'attention sur l'état du texte hébreu au second siècle de notre ère.

La version de Théodotion qui est plus ancienne peut-être que celle d'Aquila, qui est sûrement antérieure à celle de Symmaque, est moins estimée que les précédentes parce qu'elle est moins originale. C'est plutôt « une revision des Septante faite sur le texte hébreu du second siècle après Jésus-Christ. Théodotion paraît avoir voulu se conformer à l'hébreu tout en s'écartant le moins possible des anciens interprètes (3). » Il ne faudrait pas toutefois regarder cette version comme de nul intérêt.

« Ces versions ne nous sont connues que par les Hexaples, c'est-à-dire d'une façon très fragmentaire puisqu'il ne reste presque rien du travail d'Origène (4). » Toutefois les fragments qui se rapportent au cantique d'Ézéchias sont assez nombreux; nous les utiliserons comme des témoins de l'état du texte hébreu au deuxième siècle (5).

(1) M. Loisy, *Histoire des Versions de l'Ancien Testament*, p. 167. Un grand nombre des renseignements que nous donnons sur les versions grecques et syriaque sont empruntés à cet ouvrage.

(2) « Le littéralisme d'Aquila va jusqu'à traduire la particule hébraïque אֵת qui marque l'accusatif. Comme il n'avait pas pour cela d'équivalent en grec et que la même particule אֵת s'emploie en hébreu pour la préposition *avec*, il remplace invariablement אֵת par σὺν. On lisait ainsi dans Aquila le premier verset de la Genèse : ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν. » (Loisy, *op. cit.* p. 165.)

(3) Loisy, *op. cit.* p. 170.

(4) Loisy, *op. cit.* p. 165.

(5) Nous reproduirons les fragments de ces versions d'après l'ouvrage de M. Field : *Origenis Hexaplorum quæ supersunt.*

D'ailleurs ces trois versions grecques ne seront pas nos seuls documents relativement à cette époque. La version syriaque appelée *Peschito*, c'est-à-dire *Version Simple* (1), a été, elle aussi et à peu près vers le même temps, faite sur l'hébreu. Elle ne constitue pas un témoin absolument irréfutable, parce que, soit au moment de sa composition, soit dans la suite, elle a subi l'influence des Septante.

Une dernière version émane directement de l'hébreu : c'est la version latine de saint Jérôme. Composée à la fin du quatrième siècle (avant l'année 405), elle est le dernier des anciens témoins que nous puissions invoquer concernant l'état du texte hébreu avant sa fixation définitive par le système massorétique.

En recueillant ainsi les témoignages fournis par ces versions et en les rapprochant de la recension hébraïque actuelle, nous arriverons à nous faire une idée de l'histoire du texte hébreu pendant l'espace de huit à neuf siècles : depuis le deuxième siècle avant notre ère, date de la traduction dite *des Septante*, jusqu'au sixième ou septième siècle après Jésus-Christ, date extrême de l'achèvement des travaux massorétiques pour la fixation du texte.

C'est afin de rendre plus sensible la valeur de ces données que nous allons tout d'abord mettre en parallèle les traductions françaises du texte massorétique et des trois versions anciennes qui nous ont été transmises dans leur entier : les Septante, la Peschito et la Vulgate de Saint Jérôme. Nous indiquerons en note les leçons que nous fourniront les fragments d'Aquila de Symmaque et de Théodotion.

La traduction (2) des Septante sera faite d'après le *Codex Vaticanus* tel qu'il est reproduit dans l'ouvrage du Dr Swete : *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*. La Peschito sera traduite d'après l'édition commune qui a été insérée dans la Polyglotte de Walton. Quant à la Vulgate, nous la traduisons d'après les texte en usage dans l'Église. Nous verrons plus loin à quelles remarques donne lieu l'emploi de ces recensions elles-mêmes (3).

(1) C'est à une époque assez indécise qu'il faut rapporter le témoignage de ces autres versions araméennes qu'on appelle les Targums et auxquelles nous emprunterons une fois ou deux quelques renseignements. Leur caractère de paraphrases en rend le témoignage généralement assez vague. De plus, quoiqu'on y remarque un certain nombre de couches superposées, dont plusieurs peuvent appartenir aux premiers siècles de l'ère chrétienne, le targum des prophètes a pu ne recevoir sa forme définitive qu'au quatrième siècle.

(2) Nous avons fait ces traductions aussi littéralles que possible, en nous appliquant à faire correspondre les uns aux autres, dans les colonnes, les mots qui correspondaient au même terme de l'original.

(3) Les renvois marqués dans la traduction du texte massorétique se rapportent aux notes additionnelles qui contiennent les fragments d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion.

SEPTANTE

9. *Prière* d'Ézéchias, roi de *Judée*, lorsqu'il fut malade et qu'il guérit de sa maladie.

10. J'ai dit : Dans *la hauteur* de mes jours. . . . . ., *aux portes* de l'*adès j'abandonnerai* le reste de mes ans. 11. J'ai dit : Je ne verrai plus *le salut de Dieu* sur la terre des vivants, *ni je ne verrai plus le salut d'Israel sur la terre,* ni je ne *verrai* plus d'homme . . . . . 12. *Il s'est éloigné de ma génération; j'ai abandonné le reste de ma vie;* il s'est retiré et *s'est éloigné* de moi comme *celui qui dénoue* la tente *l'ayant fixée;* comme *une trame mon esprit en moi était devenu, quand la tisseuse approche pour la couper.* 13. *En ce jour* . . . . . *j'ai été livré* . . . . . .

jusqu'au matin comme à un lion; . . . . . *il a brayé tous mes os; car du jour à la nuit j'ai été livré.* 14. Comme *l'hirondelle* . . . . . ainsi je crierai, et comme la colombe *ainsi je gémirai.* Mes yeux *étaient exténués* (*de regarder*) *vers la hauteur du ciel vers* le Seigneur *qui m'a délivré.* . . . . . .
. . . . . .
. . . . . *et qui a éloigné* . . . . . l'amertume de mon âme. 16. Seigneur *sur elle* (?) *on t'a informé* . . . . . *tu as réveillé*

mon esprit *et ayant été rappelé j'ai vécu.*

17. . . . . .

. . . . . *Car tu as saisi* mon âme *de peur qu'elle ne périt* . . . . *et* tu as jeté

derrière *moi* . . . . . toutes *les* fautes. 18. car *ceux qui sont dans* l'*adès* ne *te loueront* pas, *ceux qui sont morts* ne te *béniront* pas, et ils n'*espéreront* pas, ceux qui *sont* dans *l'adès,* en ta *pitié.* 19. *Les vivants* . . . . . te *béniront* comme moi; *depuis* aujourd'hui *je ferai* des enfants *qui annonceront ta justice,* 20. *Dieu de mon salut, et je ne cesserai de te louer avec le psalterion tous* les jours de *ma* vie *devant* la maison *de Dieu.*

PESCHITO

9. *Ecrit* d'Ézéchias, roi de *Juda,* lorsqu'il fut malade et qu'il guérit de sa maladie.

10. J'ai dit : Dans *la moitié* de mes jours *je m'en vais; à la porte du schioul j'ai abandonné* le reste de mes ans. 11. J'ai dit : Je ne verrai plus *le*. . . . . *Seigneur* sur la terre des vivants . . . . . .
. . . . . .
. . ., ni je ne *contemplerai* plus d'homme *avec les habitants de la fosse.* 12. *Ma génération* . . . . . .
. . . . . s'est retirée et *s'est éloignée* de moi comme, la tente *des pasteurs; a été enroulée,* comme *un ruban* (?), ma vie.
. . . . . ., *et comme un tissu sur le point d'être coupé. Depuis le jour jusqu'à la nuit tu m'as livré;* . . . . . .

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . , 14. Comme *l'hirondelle qui pianle* ainsi je criais et comme la colombe . . . . . *je gémissais. J'ai élevé* mes yeux. . . . . *en haut;* . . . . . Seigneur, *délivre-moi et sois propice pour moi.* 15. *Et que dirai-je? Dis - moi. Et c'est lui qui a fait s'éloigner* . . . . . *tout mon sommeil. Des* amertumes de mon âme, *que* le Seigneur *en ait pitié!* 16. *A cause de cette vie*

de mon esprit (?), *guéris-moi, fais moi vivre.*

17. *Voici que pour la paix, ont été amères les*

amertumes (?) *Et tu t'es complu* en mon âme *de peur qu'elle ne périt dans la corruption :* [car tu as jeté

derrière *ton corps* toutes *mes* fautes. 18. Car . . . . . *le schioul* ne te *loue* pas *et* . . . . . *la mort* ne te *célèbre* pas, et ils ne *proclament* pas ta *vérité* ceux qui *descendent* dans *la fosse.* 19. *Mais les vivants.* . . . . . te *loueront* comme moi . . . aujourd'hui, et *le père à* des enfants. . . . . *annoncera ta fidélité.* 20. *Que le Seigneur nous délivre et nous...* ... *chanterons ses louanges* tous les jours de *notre* vie *dans* la maison *du Seigneur.*

VULGATE

9. *Écrit* d'Ézéchias, roi de *Juda* lorsqu'il fut malade et qu'il guérit de sa maladie.

10. J'ai dit : dans *la moitié* de mes jours *je m'en irai aux portes de l'enfer; j'ai recherché* le reste de mes ans. 11. J'ai dit : Je ne verrai plus *le Seigneur Dieu* sur la terre des vivants. . . . . .
. . . . . .
. . . . . je ne *contemplerai* plus d'homme *et l'habitant du repos.* 12. Ma *génération* . . . . . .
. . . . . est retirée et *enroulée* (loin) de moi comme la tente *des pasteurs.* A *été coupée,* comme *par un tisserand, ma vie;*
. . . . . *lorsque j'étais ourdi il m'a coupé. Depuis le matin jusqu'au soir tu m'achèveras.* 13. *J'espérais*

jusqu'au matin; comme un lion, ainsi il a broyé tous mes os; du matin au soir tu m'achèveras. 14. Comme *le petit de l'hirondelle* ainsi je crierai et *je méditerai* comme la colombe. Mes yeux *étaient exténués* (de regarder) *vers la hauteur.* . . . . . Seigneur *je souffre violence; réponds pour moi.* 15. *Que dirai-je? et que me répondra-t-il, puisque c'est lui qui a fait?* Je repasserai *devant toi toutes mes années dans* l'amertume de mon âme. 16. Seigneur *si c'est ainsi que l'on vit et si en de pareilles choses est la vie*

de mon esprit, *tu me châtieras et me feras vivre.*
17. *Voici que dans la paix* (est) *mon amer-* [*tume.*
très amère. Mais toi tu as délivré mon âme *de peur qu'elle ne périt.* . . . . tu as jeté

derrière *ton dos* toutes *mes* fautes. 18. Car . . . . . l'enfer ne te *louera* pas et. . . . . *la mort* ne te *célébrera* pas et ils *n'espéreront* pas, ceux qui *descendent* dans *la fosse,* en ta *vérité.* 19. *Le vivant, le vivant, lui,* te *louera* comme moi... aujourd'hui; *le père à* des enfants. . . . . *annoncera ta vérité.* 20. *Seigneur sauve-moi, et nous.* . . . . . *...chanterons nos cantiques,* tous les jours de *notre* vie, *dans* la maison *du Seigneur.*

TEXTE MASSORÉTIQUE

9. *Écrit* d'Ézéchias roi de *Juda,* lorsqu'il fut malade et qu'il guérit de sa maladie.

10. J'ai dit : Dans *la paix* (?)[a] de mes jours *je m'en vais aux portes du schéol; je suis privé* (?) du reste de mes ans. 11. J'ai dit : Je ne verrai plus *Yah(weh) Yah(weh)*[b] sur la terre des vivants. . . . .
. . . . . .
. . . . . je ne *contemplerai* plus d'homme *avec les habitants*[c] *du repos* (?)[d] 12. *Ma demeure* (?)[e] . . . . . .
. . . . . a été retirée et *transportée* (loin) de moi comme une tente *de pasteurs: j'ai enroulé* (?)[f] comme *un tisserand, ma vie;*
. . . . . *de la trame* (?) *il m'a coupé*[g]. — *Depuis le jour et jusqu'à la nuit tu m'achèveras*[h]. 13. *J'é-* [*tais devenu* (?),
(?) *jusqu'au matin, comme un lion*[i]*; ainsi il broyait tous mes os; du jour à la nuit tu m'achèveras.* 14. Comme *l'hirondelle et la grue* (?)[k] ainsi je criais[l] et *je gémissais* comme la colombe. Mes yeux *étaient exténués* (de regarder?)[m] *vers la hauteur.* . . . . . Seigneur, *l'oppression est sur moi : fais toi ma caution.* 15. *Que dirai-je? et il m'a dit* (?), *et c'est lui qui a fait* (?). l'amertume (?) ... *toutes mes années, à cause de* l'amertume de mon âme[n]. 16. Seigneur *à cause de cela ils vivent* (?) *et à cause de chacune d'elles* (?) [*est la vie*
de mon esprit; *tu me rendras la santé et la* [*vie.*
17. *Voici que pour la paix, amertume pour* [*moi,*
amertume (?)[p] *Et toi tu as saisi* mon âme *de la fosse de perdition*[q], *car* tu as jeté

derrière *ton dos* toutes *mes* fautes. 18. car. . . . . le schéol ne te *loue pas et.* . . . . . *la mort* ne te *célèbre* pas, et ils n'*espèrent* pas, ceux qui *descendent* dans *la fosse,* en ta *vérité*[r]. 19. *Le vivant, le vivant, lui,* te *loue* comme moi. . . . aujourd'hui; le père à des enfants. . . . . *annoncera ta fidélité*[s]. 20. *Yahweh (sois?) pour me sauver, et nous...* ... *pincerons nos harpes*[t], tous les jours de *notre* vie, *devant* la maison[u] *de Yahweh.*

Fragments d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. — V. 10. [a] Sym. Dans *le silence* de mes jours (m. à m. *Lorsque mes jours se taisaient*). — V. 11. [b] Aq. Théod. Je ne verrai plus IA, IA, sur la terre des vivants. — Sym. Je ne verrai plus le *Seigneur*, etc. — [c] Aq. Théod. Sym. Je ne *regarderai* plus l'homme *avec les habitants*. — [d] et [e] Aq. [d] *A cessé* [e] *ma génération*. Théod. [d] *S'est dérobée* [e] *ma génération*. — V. 12. [f] Aq. Comme *un abri, mes compagnons ont arraché* (?). Sym. Comme *une tente de bergers il a été arraché*. Théod. Comme *une tente mes amis, il s'est rétréci* (?) — [g] Aq. Comme *tissant* ma vie, *de son ensnble il me coupe*. Sym. Comme *tissant* ma vie, *du métier* (?) *il me coupait*. Théod. Texte corrompu qui n'offre pas de sens. [h] Aq. Sym. Théod. *Du jour à la nuit il m'a rempli*. — 13. [i] Théod. *J'étais devenu*, jusqu'au matin, *comme un lion*. — [k] Aq. Comme *le cheval AGOUR*. Sym. Comme *l'hirondelle renfermée*. Théod. Comme *SIS AGOUR*. — [l] Aq. *Je crierai à la façon de l'oiseau*. Sym. *Je crierai*. Théod. *je crierai comme un petit oiseau*. — [m] Aq. Mes yeux *étaient affaiblis* (de regarder) *en haut*, Seigneur. — 15 [n] Théod. *il a fait la conduite* (?) *toutes mes années vers* l'amertume de mon âme (?). — 16. [o] Aq. *Et tu me réprimeras et tu me feras vivre*. Sym. Théod. *Tu m'as fait renaître* (*fleurir*) *et tu me feras vivre*. — 17 [p] Aq. Sym. Théod. Voici *qu'au sujet de ma paix amer à moi, amer*. [q] Sym. *Et tu t'es complu en* mon âme *afin de ne pas la perdre*. — 18. [r] Aq. *Et n'attendront pas*. Aq. Sym. *Ceux qui descendent dans la fosse*. Sym. *ta vérité*. — 19. [s] *Aujourd'hui le père à* des enfants *annoncera au sujet de ta vérité*. — 20. [t] Sym. *Nous pincerons nos harpes*, ou peut-être : *Nous chanterons nos cantiques*. — [u] Sym. *Dans la maison*.

(*A suivre.*)

J. Touzard.

Paris.

LE NOM ASSYRIEN DE ADRAMMELEK

(2 REG. 19, 37; ETC.).

Les deux fils parricides de Sennachérib sont nommés dans la Bible ADRMLK et ŠRAṢR.

Le nom du principal meurtrier se retrouve seul dans Abydenus sous la forme de *Adramelus*, et dans Polyhistor sous celle de *Ardumusanus*. (*Cf. Berosi Chald. hist. quae supersunt*, Ed. Richter, pp. 62 et 88).

Les textes cunéiformes n'avaient livré jusqu'à ce jour, comme noms de fils de Sennachérib, que *Aššur-aḫ-iddin* et *Aššur-nadin-šum* qui, pour plusieurs raisons, ne peuvent s'identifier, ni comme noms ni comme personnages, avec aucun des meurtriers cités plus haut.

Voici un texte cunéiforme (1) inédit qui nous révèle le nom d'un autre fils de Sennachérib.

Sin-aḫê-irba šar mât Aššur itti mêrišûtu ša ali Ninua bîtu epušma
an { *Aššur*-MU-NI-IK (ou GAL) *aplišu iddin.*
{ *Aššur-šum-ušabši.*

Sennachérib, roi d'Assyrie, parmi les jardins de Ninive, fit une maison
et la donna à son fils { Aššur-MU-NI-IK (ou GAL)
{ Aššur-šum-usabši.

La lecture idéographique *Aššur*-MU-NI-IK (ou GAL) semble correspondre à ADRMLK et à *Adramelus*, comme le nom du roi *Sammuges* à *Šamaš*-MU-GI-NA; et la lecture phonétique *Aššur-šum-ušabši* paraît être *Ar-dum-usanus* ou *Ard-um-usanus*, comme Σασσούχινος est *Šamaš-šum-ukîn*, lecture phonétique de *Šamas*-MU-GI-NA.

V. SCHEIL, O. P.

(1) Je publie l'original dans la *Zeitschrift fur Assyriologie*, XII, 1.

NOTRE EXPLORATION DE PÉTRA

Kérak, mercredi 21 octobre.

Enfin nous partons demain pour Pétra!

Voir Pétra! c'était un rêve, et puisque si souvent le rêve est plus séduisant que la réalité, ne valait-il pas mieux s'en tenir au rêve? Non, car il y avait à Pétra plus qu'une occasion de méditer sur des ruines. Une grande inscription nabatéenne avait été signalée par Irby et Mangles. Manquée par Laborde et Robinson, elle avait été imparfaitement copiée par le capitaine Frazer. Depuis, Palmer, Hull et d'autres voyageurs l'avaient cherchée sans succès et, ces dernières années, Pétra était devenue inabordable, à cause des guerres intestines des Bédouins. Le dernier poste du gouvernement turc au delà du Jourdain étant au Salt, le midi était livré à des discordes dont la chrétienté de Mâdaba avait beaucoup à souffrir. On n'était même plus au temps où Hull achetait pour une somme considérable le droit de passer quelques heures au ou. Mousa. La route paraissait fermée.

Cependant le *Corpus* des inscriptions sémitiques réclamait cette inscription, et ne pouvait-on pas en découvrir d'autres? M. le Marquis de Vogüé, chargé des titres araméens, nous avait obtenu en 1890 une subvention de l'Académie des Inscriptions pour aller à Pétra. Les lecteurs de la *Revue biblique* n'en ont jamais rien su, parce que l'échec fut complet.

Le meilleur plan paraissait alors de passer par le sud. Il était très simple, en apparence, de combiner ce voyage avec le retour du Sinaï, Nous l'essayâmes. Jusqu'à l'Akaba, ce fut un enchantement.

Pierre Loti, qui passa là l'année suivante, a décrit dans son *Désert* le charme vraiment prestigieux de cet itinéraire. Ce sont les plus belles pages de son livre. Il n'y a pas à peindre après lui, n'est-ce pas, les collines roses d'Arabie, la mer sans voile, l'oasis tranquille de Nonéba où les palmiers se bercent si doucement, tout ce rideau séduisant qui lui a caché l'histoire. Mais l'Akaba nous réservait, comme au célèbre écrivain, une amère déception. Nous entrions sur le territoire des

P. Bineteau del.

ITINÉRAIRE DE KÉRAK A PÉTRA.

Alawîn, il fallait emprunter leurs chameaux pour passer outre. Or leur cheik, Mohammed ibn Djad, vulgairement Abou n'Djad — dont Loti n'aurait pas dû faire le cheik de Pétra —, était en guerre avec les tribus du ou. Mousa. Il refusa net de nous conduire, et s'enfoncer dans le désert sans guides, sans montures, sans eau, sans provisions de bouche, était mille fois plus dangereux que d'affronter les balles. Abou n'Djad est vraiment un fils du désert : il a de la tenue, les yeux clairs, des manières aisées ; il est fier de sa noblesse, mais fataliste comme tous les autres. Il nous demandait un prix énorme, même pour rentrer directement en Palestine. En vain je lui conseillais de baisser ses prix pour attirer du monde. « Je prends, disait-il, ce que Dieu me donne ! » Et comme j'insistais : « Tout ce que tu dis, conclut-il, c'est comme si tu voulais faire de la soupe en remuant une cuiller dans de l'eau ». « Eh bien, fis-je en retournant mes poches pour lui rendre son symbolisme, tu auras beau les secouer, tu n'en feras pas sortir des livres anglaises. » Il finit par se contenter d'un à-compte et de ma parole. Nous partîmes avec vingt francs en caisse pour douze personnes, sans trouver l'occasion de les dépenser pendant neuf jours, et à Gaza nous pûmes faire honneur à nos engagements.

Dans le second voyage au Sinaï, nous ne pouvions plus songer à nous jeter dans cette souricière de l'Akaba ; la même déception nous attendait à Nachel, où l'on n'avait pas encore connaissance des importants changements survenus dans le pays.

Dès le mois d'octobre 1893, le gouvernement turc avait pris possession de Kérak ; c'est, comme on sait, le point le plus important de la région, le nid d'aigle d'où l'héroïque Renaud de Châtillon bravait impunément les armées de Saladin. Les Bédouins du désert, depuis Gaza jusqu'à l'est inconnu, se sentirent atteints par cette surprise, et résolurent de tenter la résistance à Chobak. Mais dans le courant de l'année dernière, le commandant de Kérak amena du canon en face de la place. Quand on eut tué une cinquantaine d'Arabes, le reste se débanda et désormais le pays à l'est du Ghor est complètement pacifié. Il est facile de prévoir que l'excursion de Pétra va devenir à la mode ; déjà plusieurs personnes de Jérusalem avaient fait le voyage, on y avait séjourné, mais de l'inscription, pas de nouvelles. Nous résolûmes d'en faire le but de la caravane biblique d'automne, et traversant le Jourdain, visitant Madaba, Machéronte, et franchissant l'Arnon, nous étions arrivés au Kérak (1). Le moment était décisif. Le nou-

(1) On a publié sur cette contrée plusieurs récits de voyage. Je n'ai pas cru devoir insister. On trouvera l'itinéraire complet en appendice avec quelques notes.

veau gouverneur, arrivé depuis quelques jours, nous permettrait-il de visiter les ruines et le Néby Haroun que Josèphe assimilait déjà au mont Hor? Le congé fut donné de bonne grâce, mais à la condition de prendre deux cavaliers pour escorte. Ce mode de voyager a ses avantages : il met à l'abri des importunités des Bédouins et assure aux voyageurs une pleine sécurité. Rien de mieux pour de simples touristes. Mais alors il faut renoncer à voir de près les gens du pays. Les uniformes leur inspirent une répugnance presque comique. C'est à peine s'ils se laissent aborder ; les questions sur le pays, toujours suspectes, deviennent importunes. Ils ne répondent rien, ou s'ils engagent la conversation, un soldat ne tarde pas à s'y mêler et tout est dit. Pour cette fois il fallait se résigner ; le rendez-vous est pris pour demain matin avec deux Circassiens d'Ammân devenus fidèles serviteurs du Sultan.

Jeudi 22. — Nos tentes étaient dressées — le croira-t-on? —, sur le toit du pauvre presbytère latin de Kérak.

Malgré l'exode qui a conduit aux ruines de Mâdaba les Bédouins et les fellahs catholiques du Kérak, quelques familles sont restées, et cette petite chrétienté grandit maintenant en paix. C'est d'ailleurs la plus indigente des missions de Terre Sainte. Le presbytère est construit en pierres sèches et l'église ne vaut pas mieux. Ce n'est pas sans un serrement de cœur que nous prenons congé de tous ces braves gens. Déjà nos deux cavaliers sont là, cravachant sans pitié les curieux qui nous barrent le chemin.

On descend du Kérak à l'est de la citadelle, puis on remonte dans la direction du sud. La route est monotone : d'immenses champs jaunis, des tentes de Bédouins, quelques ruines, un ouély... Après trois heures environ de marche sur les plateaux, on laisse à gauche la voie romaine pour descendre dans une vallée secondaire qui conduit à la crête escarpée du ou. el-Ahsa. Cette énorme coupure produit beaucoup moins d'effet que le ou. Modjeb (Arnon); ici les pentes du sud remontent doucement, tandis que les deux rives de l'Arnon sont également abruptes. Cependant la rampe du nord n'est pas moins raide et guère moins profonde (environ 800 mètres). Il est impossible que ce ouady n'ait pas été un point de démarcation important.

Aujourd'hui, il sépare le pays de Kérak du Jabal, l'ancienne Gebalène, région montagneuse qui appartenait sans conteste au pays d'Edom. Au fond de la vallée, entre les tamaris et les lauriers roses, coule une petite rivière, qu'on appelle ici un grand fleuve — et avec raison, puisqu'aussi bien le lac Asphaltite où il va se jeter a pris le nom de mer Morte.

Nous n'étions qu'à cinq heures et demie de Kérak; mais les mules, chargées de bagage, étaient exténuées de la descente; d'ailleurs, il n'y a plus d'eau sur la route jusqu'à Tefîléh; il fallut camper.

Vendredi 23. — Deux heures de montée mènent au sommet du plateau, dont on suit maintenant les ondulations maussades; après une heure, le Kh. Noḥ ou Noḥa, ruine ancienne mais commune. Tout à coup l'horizon se découvre à l'ouest. C'est un nid de verdure d'où émerge la colline isolée qui porte Tefîléh. Plus à l'ouest, Sellafeh se couche sur la montagne, appuyé sur des oliviers. Il faut descendre, puis remonter, mais à travers les eaux vives qui jaillissent de partout, faisant surgir de ce sol qui paraissait ingrat, oliviers, figuiers, amandiers, citronniers et grenadiers.

Du village, on voit en pleine lumière l'extrémité sud de la mer Morte, dont le djébel Ousdoum dessine la rive ouest comme une baleine échouée; mais en face de cette masse grisâtre, les roches roses, pourprées, jaunes, violettes, enchâssent les eaux bleues.

Rien d'ancien à Tefîléh, sauf quelques pierres taillées. Tefîléh est-il mentionné dans la Bible? Cela dépend du sens qu'on donne au verset premier du Deutéronome où on voit figurer Tophel. Malheureusement, ce passage est comme un petit bloc erratique qui ne peut être à sa place. Cependant ce n'est pas, comme le veut Dillmann, un fragment d'itinéraire : c'est la détermination d'un point qui pourrait être le lieu de la mort d'Aaron. Dans ce petit problème topographique, Tophel serait évidemment à l'est de Pharan et même de l'Araba, par conséquent, il correspond à Tefîléh que son admirable situation et sa vallée rendaient bien propre à servir de point de repère (1).

Nous quittons Tefîléh, de l'eau partout. Oh! qu'on n'imagine pas les torrents bondissants des Alpes ou des Pyrénées, mais enfin de l'eau, la petite source claire et saine qui fait naître un tapis de gazon et disparaît. Les montagnes escarpées qui paraissent à l'horizon vers le sud font déjà partie du Chéra : avec les broussailles qui les couvrent — spectacle nouveau, fertilité ignorée, — elles paraissent revêtues de duvet, et c'est peut-être l'origine du mot *Séir*, le mont *poilu;* à l'ouest, l'Araba descend encore vers la mer Morte comme un grand fleuve de sable jaune qui borde le désert bleu. On tourne à l'est, et l'on aperçoit Bseira, campée sur un promontoire qui s'élargit comme une épaulette et rattachée à la montagne par un passage étroit. C'est bien l'ancienne Bosra et la position est digne de la capitale des Édomites. Aussitôt se présente à toutes les mémoires le célèbre passage d'Isaïe

(1) Dans la prononciation actuelle, le *t* n'est pas emphatique (contre Dillmann), l'homophonie est donc parfaite.

que l'Église applique au Sauveur : *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* (Is. LXIII, 1.)

« Quel est celui qui vient d'Edom,
Aux vêtements écarlates, de Bosra (1)?
Il est splendide dans son costume
Fier de la plénitude de sa force.
— C'est moi qui prononce avec justice,
Et qui ai le pouvoir de sauver.
— Pourquoi donc ton costume est-il rouge,
Et tes vêments comme ceux d'un fouleur dans le pressoir?
— La cuve, je l'ai foulée seul,
Et parmi les peuples nul n'était avec moi.
Je les ai foulés dans ma colère,
Je les ai pressés dans ma fureur,
Et leur sève a jailli sur mes vêtements,
Et j'ai souillé tout mon costume.....

Bosra existe encore, un village occupe une partie des ruines. A l'est, et déjà sur le plateau, le Kharbet ed-Debbeh couvre une étendue considérable, et plus haut encore un groupe mégalithique domine Debbeh, Bseira et le désert. Le principal monument est un dolmen.

Une grosse pierre longue, assise sur deux autres, est sillonnée à l'ouest par une rainure, et par devant se trouvent deux pierres taillées dans une situation symétrique, comme les bases d'une estrade. Si cette explication est juste, le dolmen serait un autel regardant l'Orient.

Encore trois quarts d'heure (trois heures et demie depuis Tefiléh) et nous sommes aux ruines de Gharandal, arrosées par une source abondante dont les eaux ont été autrefois soigneusement captées. Les débris des anciennes constructions couvrent les pentes de la montagne qui forme ici plutôt une esplanade qu'une colline ; les pierres sont parfaitement taillées, et sur le point le plus élevé une grande enceinte, où les colonnes se dressent ou gisent en désordre, atteste l'ancienne prospérité. Rien n'est distinct : église ou temple? Ces pauvres débris amoncelés ont une mélancolie particulière, parce qu'ils représentent un plus grand effort. Au fond de ce désert, la civilisation, apportée par Rome, s'était épanouie dans le Christianisme. L'évêque d'*Arindela*, Macaire, était l'un des quarante qui confirmèrent à Jérusalem, en 536, le concile tenu à Constantinople l'année précédente par le pape saint Agapit.

(1) Je ne puis me décider à admettre la séduisante correction de Lagarde : « Quel est celui qui vient tout rouge, les vêtements plus écarlates qu'un vendangeur », parce que la pointe du morceau paraît être justement le jeu de mots entre Edom et rouge, et parce que le parallélisme est ainsi plus parfait.

Grâce à la paix romaine, les villes avaient quitté les sommets escarpés pour s'étendre à l'aise dans des sites plus ouverts. Tout a été détruit, et presque d'un seul coup ; c'est l'œuvre du glaive.

« Le glaive de Yahwé est plein de sang,
Il regorge de graisse,
Du sang des béliers et des boucs,
De la graisse des reins des béliers.
Car il y a un sacrifice à Yahwé dans Bosra,
Une grande immolation dans le pays d'Edom...
Et ses torrents se changeront en poix,
Et sa poussière en soufre,
Et sa terre deviendra une poix,
Brillant la nuit et le jour.
Jamais elle ne s'éteindra,
Sa fumée montera de génération en génération,
Elle sera dévastée, aux siècles des siècles,
Personne n'y passera (1)... »

Près de la mer d'Asphalte aux rives empestées par le soufre, à quelques heures de Sodome, ces paroles enflammées deviennent précises et sont plus lugubres. On n'est plus tenté d'y voir, comme quelques savants dans leur cabinet, une rhétorique de décadence. La justice de Dieu a passé ; la nature continue sa marche tranquille, et déjà le soleil couchant embrase les sommets du désert.

Samedi 24. — On suit la route romaine qui tourne d'abord habilement certaines aspérités de la montagne, puis va droit dans d'immenses plateaux. Aucun milliaire. On se rappelle que les pèlerins passaient là autrefois, maintenant le Derb el-Hadj est à cinq ou six heures à l'est, au pied du Dj. Hanési qui se profile en noir sur le bleu très doux des collines ondulées. Rien sur le chemin qu'une petite source, Aïn eṭ-Ṭariq, et un arbre tellement seul qu'il a son nom *Chajar eṭ ṭayar* (l'arbre de l'oiseau de proie). Il ombrage quelques ruines insignifiantes. Chobak paraît déjà, et les paris s'engagent sur le temps qu'il faudra pour y arriver. Une vallée profonde s'entr'ouvre tout à coup et donne tort à ceux qui tenaient pour la moindre distance. La voie romaine en fait le tour, et dès lors ses milliaires se succèdent régulièrement de quart d'heure en quart d'heure. Mais les inscriptions ont été rongées par les eaux ou dévastées par les marques grossières des tribus.

Nos tentatives pour les déterrer ne permettent de relever que quelques lettres. Cela suffit néanmoins pour constater que ces milliaires ne

(1) Is., XXXIV, 6-10.

sont pas ceux de Trajan. Sa grande route passait plus à l'est, comme l'a prouvé d'ailleurs la découverte par M. le docteur Musil, étudiant à l'école, d'un groupe de milliaires (1).

En présence de cette voie vraiment royale, large, solidement bâtie, dont les pavés demeurent intacts dans ce désert inculte, avec ces milliaires soigneusement taillés, les moins romanistes s'avouent vaincus. Pour mesurer la puissance de cet effort il faut revenir à la sente moderne, à la piste arabe avec ses petits tas de cailloux pour indiquer le chemin aux endroits douteux.

Mais on se lasse vite du grandiose et du réglé quand on cherche du nouveau ; nous suivrons la voie romaine au retour, descendons dans le vallon et montons droit à Chobak qui semble fuir et provoque depuis si longtemps nos regards.

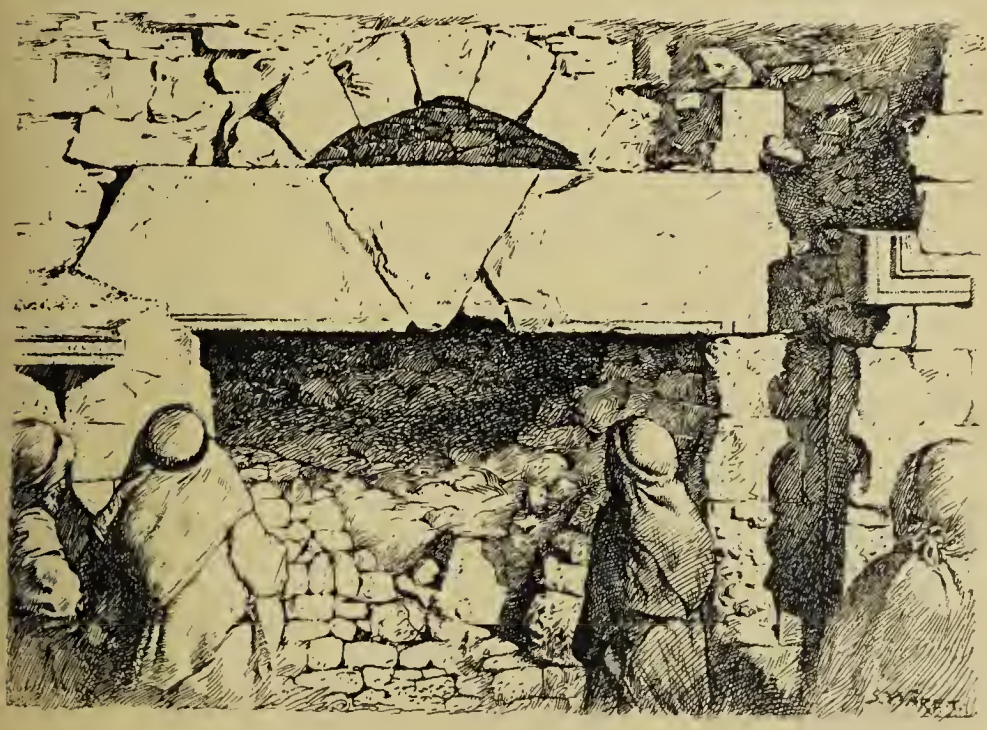
La descente est assez abrupte, et il est difficile de passer à travers des blocs de grès d'un rouge foncé ou noirâtre. Mais ces blocs de grès, nous les avons déjà vus; ils tapissent les pentes de certains ouadys du Sinaï, où ils sont souvent couverts d'inscriptions... et voilà que justement le même phénomène se produit. On remarque des inscriptions grecques et nabatéennes légèrement gravées. Il est impossible de les estamper, et copier cette mauvaise écriture de gens pressés n'est pas chose facile. D'ailleurs elles sont en petit nombre. Le ouady se nomme ou. Goueir. Un coup d'œil sur la grande carte anglaise suffit pour montrer qu'il ne s'agit pas ici de ce qui est noté comme *inscriptions* dans le ou. Goueir. Ces dernières ne sont que des marques grossières, celles des Haouetât, ou des graffites arabes. — Donc celles de Chobak n'ont pas encore été notées.

A côté des inscriptions, on trouve comme au ouady Mokatteb, des chameaux montés, des chevaux, des béliers à grandes cornes. Les ressemblances dans l'écriture et dans le style ne laissent aucun doute : les artistes appartiennent à la même école. Pourquoi ont-ils écrit et dessiné ici comme dans les vallées du Sinaï? N'était-ce pas encore des pèlerins qui allaient au Néby Haroun, déjà célèbre au temps de Josèphe? Que si ce grès rouge a seul gardé leurs traces, c'est sans doute qu'il est exceptionnellement dur. On ne peut, comme le grès ordinaire, le réduire en poussière ; il est comme vitrifié. Mais je demande grâce aux minéralogistes pour cette expression probablement incorrecte. Au fond de la vallée, un ruisseau abondant descend de Chobak. On le remonte. La ville, qui de loin paraissait au niveau des montagnes, se détache maintenant, isolée de tous côtés par de larges vallées. Elle

(1) Ce point sera traité à part.

est presque exactement ronde, entourée d'un mur demeuré debout. Une des assises est tout du long recouverte d'une inscription arabe en style fleuri du quatorzième siècle. Une ligne d'écriture au milieu de la muraille : voilà bien les *gens du livre*, qui placent le Coran sur leurs remparts comme une défense et un chant de triomphe. Aujourd'hui cependant Chobak est humiliée ; le canon turc n'a pas respecté le Coran. Un de nos cavaliers a pris part à la guerre de l'année dernière, on dirait qu'il est encore dans le feu de l'action. Voici les mesquines tranchées exécutées à la hâte par les Arabes ; là était le canon turc, plus loin les tentes innombrables des Bédouins. Notre héros constate que si quelques Turcs ont été tués, les Tcherkesses de sa tribu ont été indemnes, ce qui est pour lui l'essentiel. Il est prêt à recommencer, et le montre clairement aux fellahs du village qui ne se lèvent pas assez tôt sur son passage.

Un vieux schcik se présente en tremblant : il se fait petit, il baise les mains, il voudrait baiser les genoux ; il nous promène partout, mais hélas! rien ne rappelle le souvenir des Croisés. Un seul souvenir est resté : un magnifique linteau (2m80), qui surmontait peut-être la porte



Porte de Chobak

d'une église. Il a été martelé, sans doute parce qu'il contenait une croix, et ce n'est qu'aux extrémités qu'on peut encore lire :

UGO VICE . . . . . QVI . . . . . MCXVIII

J'avoue que le X de la date est fort incertain, et je lirais plutôt 1108, si nous ne savions que Montréal a été fondé en 1115 par Baudouin Ier : les historiens des Croisades sont unanimes sur ce point. Dès la première année de son règne, se trouvant à l'étroit dans son petit royaume, le roi poussa jusqu'à Pétra avec quelques chevaliers. Mais ce n'était là qu'une hardie chevauchée de reconnaissance; l'occupation régulière ne vint que plus tard. Il faut reconnaître que le site était bien choisi, et la description de Guillaume de Tyr sur la force naturelle du lieu, sur sa richesse et ses agréments est vraie à la lettre. Nous sommes trop souvent élevés dans l'ignorance ou le mépris des grandes choses qu'ont faites nos pères en Orient. On sait les dates des principales Croisades, mais on ne connaît pas l'histoire du royaume latin de Jérusalem, et c'est dans ce petit royaume que se sont montrées avec le plus d'éclat les qualités maîtresses des Francs. Les grandes expéditions, généralement mal combinées, plus mal dirigées, ont échoué misérablement, moins contre les forces musulmanes que contre les difficultés naturelles du pays que la robuste énergie des chevaliers défiait à plaisir. Il en était tout autrement des Francs établis en Palestine. Au lieu d'affecter pour les Grecs un mépris qu'il fallait payer avec usure, ils cherchaient à utiliser leurs forces très réelles. Ils savaient profiter des admirables ressources du sol et se mettre en garde contre ses pièges. Le contraste est saisissant entre la savante campagne d'Amaury, qui s'était presque rendu maître de l'Égypte avec une poignée d'hommes, et le pitoyable échec de saint Louis.

Le château de Montréal, dominant un pays fertile, boisé et bien arrosé, commandait les deux seules routes commerciales possibles, les deux voies romaines dont nous avons parlé; il protégeait un commerce qui se faisait en barques sur la mer Morte, et permettait de s'étendre jusqu'à la mer Rouge, où Renaud de Châtillon osa armer une petite flotte pour menacer Médine. Ces téméraires qui se lançaient avec quelques chevaux en terre ennemie, ne maniaient pas moins habilement la truelle que le glaive. L'agriculture elle-même se développait en dépit des guerres incessantes et l'on exportait jusqu'en Chypre « le sucre de Montréal » (1). Braves gens! et il se trouve parmi leurs fils des écrivains qui démontrent correctement la supériorité de la civilisation arabe sur la barbarie du moyen âge! Patience, on nous promet un bateau qui fera « le tour de la mer Morte »!

(1) Rey, *Colonies franques*, p. 395 s. et *Revue de l'Orient latin*, 1896, pour la série des Seigneurs de Montréal.

Essaierons-nous de retrouver à Chobak un site biblique? Il est certain que les croisés y ont reconnu les traces d'une ancienne forteresse. Foucher de Chartres, observateur judicieux et compagnon de Baudouin Ier dans sa rapide course au ou. Mousa, s'exprime ainsi : « *Eo anno* (1115) *profectus in Arabiam rex ædificavit castrum unum in monticulo quodam quod repperit situ forti a prisco* » (1). Il n'est pas question ici d'une position naturellement forte depuis longtemps, cela ne signifierait rien. Cette ancienne place ne pouvait être que romaine; les Romains ayant là une route n'ont pu négliger ni les eaux de Chobak, ni sa position qui commande la descente dans l'Araba. Or précisément Eusèbe place une garnison romaine à environ 15 milles de Pétra, dans la Gébalitide, par conséquent vers le nord (2). Mais alors nous ne sommes pas loin d'un site célèbre. Pour Eusèbe, ce lieu s'appelle encore de son temps Theiman, et n'est autre que l'ancienne Theiman, ville importante du pays d'Edom, renommée pour la sagesse de ses habitants (Jér. XLIX,7). Theiman d'après Ézéchiel, serait plutôt au nord du pays d'Edom, étant opposé à Dedan qui devait être à l'extrême sud (Ez. XXV, 13). Dans Amos, Theiman est mis en rapport avec Bosra : « J'enverrai le feu à Theiman, et il dévorera les palais de Bosra » (Am. I, 12) (3). La proximité de Bseira est encore favorable à Chobak. On peut ajouter que les trois points les plus remarquables du pays d'Edom sont Bseira, Chobak et le ou. Mousa : ne sommes-nous pas conduits à les identifier aux trois lieux les plus connus par l'Ancien Testament, Bosra, Theiman et Séla? Mais comme il doit y avoir près de vingt milles de Chobak à Pétra, je n'ose conclure.

Chobak n'est pas à moins de 1.200 mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée, et ce n'est pas ici que poussaient les cannes à sucre dont elle faisait le commerce. Les plantations ne manquaient ni d'eau ni de chaleur à l'extrémité de la mer Morte, dans le Ghôr Safich. Sur la montagne le froid est assez vif pendant l'hiver. De chaque côté du cône isolé sur lequel est assis le village, une source abondante sort du rocher et un gros ruisseau arrose le plateau qui lui fait face. La source principale, Ras Aïn-Nedjel, est à une demi-heure au sud. C'est là que nous campons, n'ayant aucun souci de gagner Pétra en étapes de cavalerie.

(1) Bongars, p. 426.

(2) Saint Jérôme change cette distance en cinq milles, ce qui nous mettrait tout à fait en dehors de la Gébalitide.

(3) Abdias (v. 9) cite Theiman en parallèle avec la montagne d'Ésaü, et le met au masculin, ce qui indiquerait plutôt une tribu qu'une ville, mais cela peut s'entendre aussi d'un point important, habité par une tribu.

Dimanche 25. — Il en coûte de se mettre en route le jour du Seigneur. On compte bien cependant ne marcher qu'une demi-journée. La voie romaine, quoique moins bien tracée, est encore visible. Les milliaires sont très rares, ils ont généralement été brisés, et ce n'est qu'à une demi-heure du col qui domine Pétra que nous pourrons lire quelques lettres sur deux fragments.

Elles n'ont rien des grasses majuscules de Trajan. Décidément la voie construite lors de l'annexion passait plus à l'est. Celle que nous suivons était presque à la lisière des pentes du Ghor. On aperçoit un arbre, puis deux, puis toute une forêt de térébinthes. Cela dure une demi-heure, et quoiqu'on ne soit pas obligé de se frayer un passage à coups de hache, — nous n'en sommes pas là, — c'est un vrai bois et de vrais arbres, aux bras noueux, au feuillage dense et encore vert.

Un explorateur du fleuve des Amazones se plaint de la végétation désordonnée et rêve de plaines de sable où les chameaux marchent en file... Oh! ne disons pas de mal des arbres! La source ne manque pas à la fête; elle arrose un tapis de gazon et de cresson : Aïn Mahzoul. Encore trois quarts d'heure, on approche du bord du plateau, un col s'ouvre, voici la masse rocheuse où gît Pétra; le Néby Haroun lui forme un gigantesque écran, dominé lui-même par l'immensité de la plaine bleue qui fuit derrière lui. Je voudrais bien rendre cette situation, car elle est unique et donne du jour sur tout ce que l'histoire nous dit de Pétra, la Roche du désert.

Qu'on se représente donc une immense masse de grès, dominée à l'est par la hauteur uniforme des grandes plaines d'Arabie, et terminée à l'ouest par une sorte de bourrelet, élevé comme un mur : ce sont les sommets du Néby Haroun et de Ed-Deir. Cette masse de grès est donc déjà encaissée et se présente au regard comme une marmite pleine de fonte figée et ballonnée, coupée de profondes crevasses, et c'est dans une de ces crevasses qu'il faut pénétrer pour atteindre Pétra. Il est impossible de soupçonner ce repaire. En arrivant aux premiers grès taillés en façades, on croit être au terme; voici d'ailleurs la source, Aïn Mousa, qui alimente un ruisseau considérable. Des oliviers, des figuiers, plantés en amphithéâtre, sont la propriété des Bédouins dont les tentes sont proches. Des soldats en tournée pour lever l'impôt prétendent nous empêcher d'entrer au ouady Mousa. La vue de notre escorte les décourage. Mais nous n'y étions donc pas? En effet la caravane continue sa marche le long du ruisseau. Les berges se rapprochent et forment bientôt une gorge profonde, creusée dans la masse du grès. On chemine dans l'eau, à travers les lauriers-roses; à droite et à gauche, des falaises, hautes de plus de cent mètres, laissent un

étroit passage. De toutes les fissures la verdure jaillit et s'élance, et dans cet abîme qui serait en Suisse ou en Tyrol sombre et horrible, la lumière tombe et se répand sur les rochers de pourpre aux veines bleues. Çà et là des traces de canaux, des débris de dalles, des graffites, indiquent que le ruisseau avait été élevé pour laisser place à une voie régulière; mais on oublie le travail des hommes dans ce merveilleux ouvrage de la nature. Après vingt minutes un rayon plus intense traverse la gorge, illuminant une petite vallée transversale, et droit en face, un palais sculpté dans la paroi rose apparaît radieux... C'est le Khazneh.

Je ne conseille à personne de lire les *Mille et une Nuits* avant de venir en Orient, on y trouvera trop de bouges où l'on avait rêvé de palais; mais pour cette fois le conteur arabe serait au-dessous de la vérité. C'est vraiment l'œuvre des Djinns qui surgit dans le chaos. Cette apparition lumineuse avec ses colonnes, ses statues, ses guirlandes au milieu des fleurs, est imprimée sur la montagne comme le sceau des génies. Ce n'est pas qu'on puisse comparer le Khazneh aux chefs-d'œuvre de l'art grec. Mais on n'y songe même pas, la baguette du magicien n'est pas soumise aux mêmes lois que la règle et l'équerre. On serait plutôt étonné que les architectes n'aient pas cédé à leur fantaisie capricieuse en creusant ce fastueux tombeau. Car le Khazneh est un tombeau, et dans tout le Ouady Mousa nous ne verrons guère autre chose. La gorge, un moment entr'ouverte, se resserre pendant encore dix minutes. Enfin le *sik* s'ouvre, la vallée s'élargit, puis devient une plaine; cette fois nous sommes à Pétra.

C'est bien le site que Pline a décrit avec une précision pittoresque : « *Deinde Nabatæi oppidum includunt, Petram nomine, in convalle, paulo minus duum mill. passuum amplitudinis, circumdatum montibus inaccessis, amne interfluente* (1). »

D'ailleurs Strabon l'avait déjà dit : « La métropole des Nabatéens est nommée Pétra; elle est située sur un sol d'ailleurs égal et uni, mais gardé d'un cercle de rochers, en dehors escarpés et à pic, en dedans fournissant des sources abondantes pour l'irrigation et le jardinage. Au delà de cette enceinte la région est déserte, surtout du côté de la Judée. De là il faut au plus court trois ou quatre jours pour Jéricho, cinq jours pour le *Phoinicon* » (2).

(1) *H. N.*, VI, 32. Lorsqu'il ajoute que Pétra est à 600 milles de Gaza et à 135 du golfe Persique, les chiffres sont évidemment altérés.

(2) Str. XVI, 4, 21. Quatre jours pour Jéricho, c'est peu, mais c'est faisable avec de bons chevaux. Cinq jours pour le Phoinicon ou la Palmeraie, cela conduit à Nachel, car pour le Phoinicon de Diodore (Tôr sur le golfe de Suez), il faudrait beaucoup plus, et on ne voit

Tout cela concorde très bien, et on peut maintenant se représenter l'impression que devait causer aux Israélites la position de Pétra. La péninsule du Sinaï, depuis Aïn Kedeis, forme un chaos de montagnes stériles qui peu à peu s'abaissent vers l'Araba, immense vallée qui fait suite à celle du Jourdain, semblable à un fleuve de sables brûlants.

Ruines de Pétra, d'après L. de Laborde et Linant.

1. Campement de la caravane biblique.
2. Tombeau avec une inscription grecque peinte au minium sur une paroi intérieure.
3. Tombeau avec trois ordres de colonnes superposés.
4. Tombeau de Sextus Florentinus.
5. Tombeau renfermant, dans un petit cartouche, une inscription peinte récemment détériorée.
6. Tombeau dans lequel une petite inscription nabatéenne a été martelée et remplacée par un ouasem.
7. Tombeau où l'on trouve gravé deux fois le nom grec ΔΩΡΟΘΕΟΥ.
8. Qabr et Tonrkmann.
9. à 15. Tombeaux nabatéens avec petites inscriptions.
16. Église.
17. Arc de triomphe.
18. Qasr Fira'oun.
19. Au bord du ruisseau, débris de frise sur lequel se lisent les quatre lettres MENO en très beaux caractères.
20. Fragment de bas-relief représentant peut-être des génies ailés.
21. Grand escalier taillé dans le roc et construit.
22. Graffite nabatéen un peu plus étendu que les autres gravés sur les parois de l'escalier.
23. Ermitage avec croix et graffites peints ou gravés.
24. Tombeau d'Anichou.
25. Tombeau avec petites inscriptions nabatéennes dans un double cartouche.
26. Fragments grecs au-dessus de petites niches.

Puis la montagne se relève d'un seul coup, abrupte, dominant la vallée de plus de mille mètres, c'est le Néby Haroun; derrière lui

vraiment pas pourquoi Strabon aurait été chercher ce point de repère de l'autre côté de la péninsule. Nachel s'explique parce que c'est la route d'Égypte. Cf. *Rev. bibl.*, 1896, p. 638.

notre enceinte, creusée dans le rocher comme un nid, car le grès s'élance de nouveau et forme entre la petite oasis et les montagnes d'Arabie une barrière infranchissable, sauf l'étroit passage du ruisseau. Ce nid caché dans la pierre, c'était le refuge des fils d'Ésaü, le point le plus inaccessible du mont Séir; sur le sommet qui le révèle de loin au regard, le Néby Haroun, la tradition, au moins depuis Josèphe, plaçait le tombeau d'Aaron, en l'identifiant avec le mont Hor sur lequel le frère de Moïse était venu mourir.

Nous sommes au cœur de cette forteresse naturelle : essayons pour ce soir de nous rendre compte de son aspect général. Ce terrain égal et uni dont parle Strabon est profondément vallonné : à moins de suivre le ruisseau qui le traverse, il faut sans cesse monter et descendre. Les débris accumulés y sont pour quelque chose, mais le sol a toujours été accidenté; c'est une plaine par comparaison. On aperçoit quelques traces de construction, mais ce n'est pas là ce qui attire le regard. De quelque côté qu'on se tourne, la montagne a été taillée et présente une suite de façades dans lesquelles le style nabatéen alterne avec les ordres grecs prodigués avec plus de luxe que de bon goût. La pierre n'a gardé sa libre allure qu'au-dessus des atteintes de l'homme. Partout où s'ouvre une petite vallée, elle est bordée de pilastres. Si le rocher est trop étroit pour se prêter aux développements de l'architecture, il est encore percé de cavernes artificielles. Inutile de dire que le théâtre est, lui aussi, façonné dans la montagne, car les Romains employaient volontiers ce mode économique. Mais on croirait que ses gradins sont encore couverts d'un riche tapis! Non, c'est la couleur du grès, rouge, — surtout rouge, — mais blanc, bleu, violet, jaune, avec des veines si fines et d'un dessin si capricieux qu'on dirait d'une tenture brodée. C'est une illusion véritable qui se reproduit sur plusieurs façades et même à l'intérieur des tombeaux où les stries formées par le pic imitent la trame d'un tissu. Çà et là un escalier monte d'un édifice à l'autre, des canaux circulent au flanc des rochers pour ramasser les eaux de pluie. Et tout ce travail, sauf le théâtre, a été employé à des tombeaux; oui, tous ces édifices sont des tombeaux. On n'a pu le croire, on a dit que les plus beaux du moins étaient des temples; mais ils sont tous sur le même plan! Le théâtre même est creusé en face des tombeaux, et il y en a encore tout autour de ses derniers gradins; on est tenté de penser que ces escaliers sont les chemins par lesquels passent les ombres et qu'elles sortent parfois de leurs demeures pour assister à de funèbres représentations.

Pétra n'est pas seulement triste comme toute ruine, elle a la mélancolie d'une ville creusée pour des morts; il n'y a de détruit ici que les

habitations des vivants, le temps a respecté celles des âmes; il a réalisé le vœu de ce peuple singulier qui tenait à la propriété des tombes plus qu'à celle des champs, car il savait qu'on ne fait que passer sur le sol où l'on travaille, mais il voulait que le domicile du mort fût sacré et inviolable, « à jamais ». Pauvres gens qui n'ont comme dernières prières que le murmure incessant du ruisseau sous les arbustes toujours renaissants! et qu'il m'a été doux de dire les psaumes pour les morts sur les gradins de ce théâtre, entouré de ces tombeaux!

Chateaubriand dit quelque part que si le calendrier lui avait refusé la lune, il l'aurait mise quand même dans son paysage. On n'en est plus si friand aujourd'hui, et j'ose à peine parler du charme infini que ses rayons répandaient sur la nécropole endormie.

Lundi 26. — Nous avons eu le bonheur de célébrer tous la sainte Messe. Pétra a eu ses archevêques, et nous saluons de loin Mgr Duval, délégué apostolique de Syrie, en la personne duquel le Saint-Siège a fait revivre ce titre illustre. Le coup d'œil d'hier au soir nous a un peu découragés. Nous n'avons que trois jours... et comment explorer cette plaine, ces vallées, faire, s'il se peut, l'ascension du mont Haroun, et surtout trouver l'inscription qui doit être bien cachée, puisqu'elle a échappé récemment aux plus minutieuses recherches? Je dois avouer ici que cette chasse à l'inscription, poursuivie avec une âpreté sans égale, a nui au résultat de notre visite. D'ailleurs, pour corriger le plan de Laborde et pour explorer complètement Pétra, il faudrait au moins quinze jours. En trois jours on ne peut voir que les grandes lignes, et il serait peu sage de décrire des édifices dont on ne peut soumettre au lecteur le plan précis.

Disons seulement qu'on reconnaît bien vite deux sortes de tombeaux : les gréco-romains et les nabatéens. Au premier genre appartiennent le Khazneh, ed-Deir, le tombeau à l'urne, dont on peut voir les dessins dans le grand in-folio de Laborde, et naturellement aussi le tombeau de Florentinus, le seul qui contienne une inscription. Les héritiers de ce Romain lui ont élevé ce monument pour exécuter son testament et relèvent soigneusement les dignités qu'il a successivement revêtues. Triumvir de la monnaie, tribun des soldats à la première légion Minervia, questeur de la province d'Achaïe, Quintus Sextus Florentinus avait été de plus légat de la neuvième légion Hispanica, proconsul de la Narbonnaise et légat d'Auguste pour la province d'Arabie, probablement sous le règne d'Hadrien.

Dans le tombeau à l'urne, une inscription grecque a été peinte au minium. Au temps d'Irby et Mangles et de Robinson elle était sans doute mieux conservée, puisque ces voyageurs ont pu y lire que la grande

salle avait été consacrée en église. Voici tout ce que nous avons pu déchiffrer :

ΕΠΙ ΤΟΥ ΟCΙΩΤΑΤΟΥ.
ΙΑCΩΝΟC ΕΠΙCΚΟ. . .
ΜΟΥ ΘΥ ΧΑΡΙCΤ. . . .
ΛΕΟΝΤΙ. . . . . .
ΠΑΡΟΝΤΟC. . . . . .

Cela nous donne du moins le nom de l'évêque Jason.

Si la transformation du tombeau en église s'était opérée sous l'empire des Byzantins, on ne se serait probablement pas contenté d'une inscription en peinture. On peut songer au temps où les chrétiens ayant vu ruiner leurs églises dans le premier feu de la conquête, ont obtenu ensuite assez de liberté pour prendre possession de cette grande salle funéraire qui devait suffire amplement à leurs besoins sans exciter la susceptibilité des musulmans. Nous trouverons une autre preuve de leur persistance au ou. Mousa.

L'intérieur de ces tombeaux gréco-romains contient quelquefois de grands fours à sarcophages, d'autres fois de petites niches pour mettre les urnes qui contenaient les cendres. Ils n'offrent donc rien de particulier.

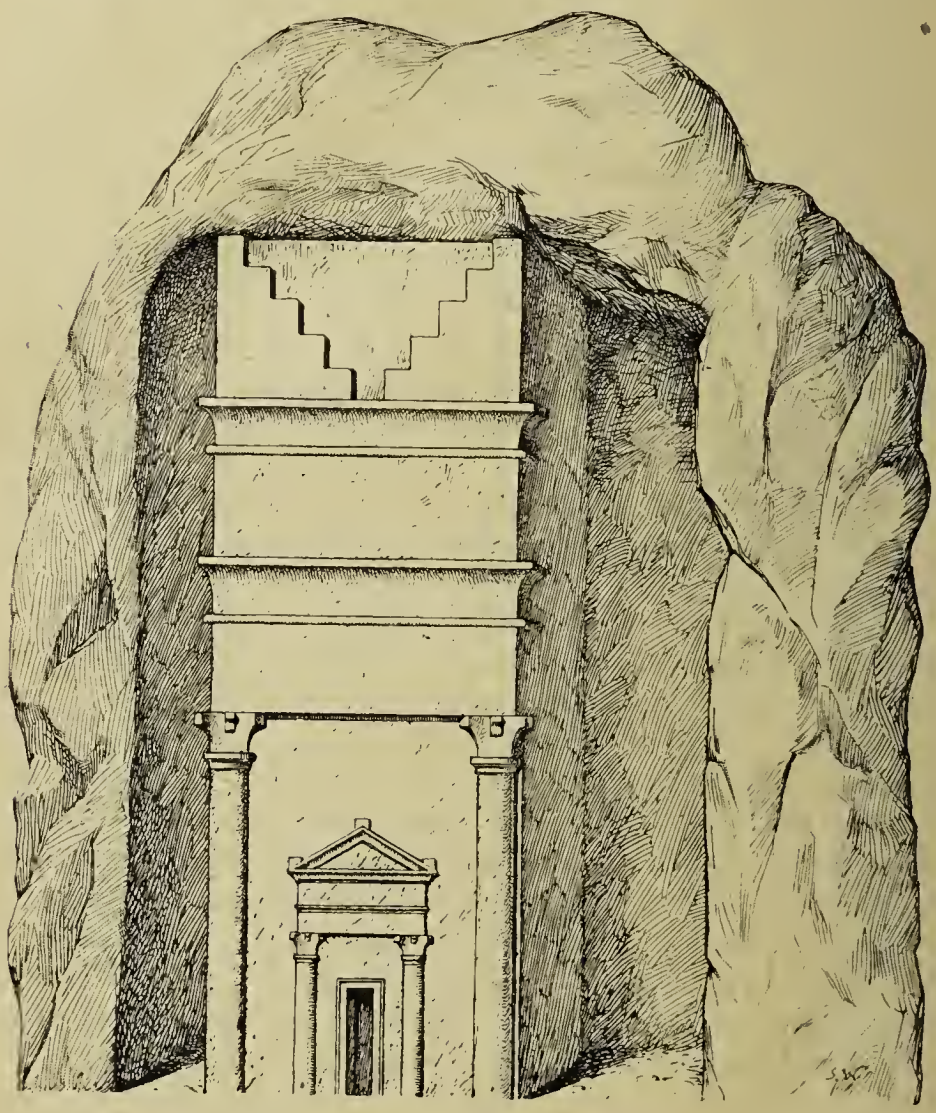
Les tombeaux que je nomme nabatéens sont d'un style plus uniforme. Le grès a été soigneusement layé de manière à former une façade unie haute de dix à quinze mètres. En taillant la pierre on a ménagé deux ou quatre colonnes, qui ne sortent qu'à moitié de la paroi rocheuse. Dans le milieu s'ouvre une porte à fronton triangulaire. Les chapiteaux sont assez frustes, ornés seulement de deux grandes feuilles massives qui ressemblent à une paire d'oreilles. Ils supportent une gorge égyptienne, surmontée elle-même de deux escaliers qui se regardent comme des créneaux assyriens et qui comptent cinq marches (1). Quelquefois la gorge égyptienne est double et les créneaux sont multipliés comme un feston.

C'est exactement le type qui a été relevé par Euting dans le recueil d'inscriptions nabatéennes que lui a fourni surtout Medâin Salih en Arabie. Il s'agit donc d'un style parfaitement caractérisé, quoique manquant d'originalité, puisqu'il unit la gorge égyptienne et le créneau assyrien au fronton grec. Malheureusement si presque tous les beaux

(1) Nous n'avons constaté que deux ou trois cas de six marches.

tombeaux visités par Euting portent sur leurs façades une inscription nabatéenne, ceux de Pétra sont obstinément muets.

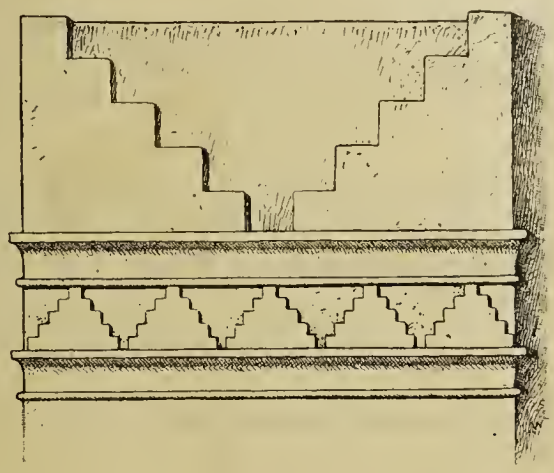
L'intérieur n'en dit pas davantage, au moins sur les parois. Quand



Type de tombeau nabatéen à Pétra.

on a franchi la porte, on entre dans une vaste salle. Le plus souvent, — et c'est en cela que me paraît résider l'originalité intérieure du tombeau nabatéen, — au moins deux parois sur trois ont été évidées de manière à former comme une série de stalles, ou de *boxes* dont les parois montent jusqu'au plafond. Elles sont en général au nombre de cinq sur chaque côté. Cela ressemble à des auges qui seraient placées debout. Cependant je ne crois pas que le corps y ait été déposé ; il reposait dans

le sol, et quelquefois même en avant de cette caisse vide, comme pour être plus soigneusement dissimulé. Une dalle le recouvrait, puis une maçonnerie compacte achevait de le préserver. Strabon s'est donc laissé égarer par son préjugé lorsqu'il dit des Nabatéens : « Ils pensent que les morts ne valent pas mieux que des ordures, comme dit Héraclite : « *il faut jeter les morts encore plus que les ordures* », aussi ils en-



sevelissent les rois eux-mêmes au fumier (1). » Pour un partisan de l'incinération, enterrer ses morts, c'est les jeter au fumier en les abandonnant à la corruption, et Strabon voit là une doctrine philosophique apparentée à la mauvaise humeur d'Héraclite. Tout proteste à Pétra des égards des Nabatéens pour leurs parents défunts.

Plusieurs de ces tombes n'ont pas été respectées des Bédouins, qui les ont brutalement et maladroitement fouillées. Cet anonymat, qui pèse sur toutes d'une façon vraiment désespérante pour le chercheur moderne, était-il gardé jusqu'au bout? Il est probable qu'il cessait à la pierre tombale qui recouvrait immédiatement le cadavre. Du moins une tombe récemment violée, dans un beau monument en face du théâtre, nous a livré un nom propre qui se rattache à l'histoire. On lit en effet, sur une dalle de $0^m,77$ sur $0^m,44$, en caractères nabatéens :

ענישו אח שקילת
מלכת נבטו בר

« Anichou, frère de Chouqaïlat reine des Nabatéens, fils de..... ».

Cette reine Chouqaïlat est probablement la femme de Malikou et la mère de Rabel, le dernier roi des Nabatéens. Nous avons donc ici un

(1) XVI, 4, 26. M. Clermont-Ganneau a reconnu dans le fumier de Strabon, κόπρος, une confusion avec le terme *Koprâh*, placé sur les tombeaux nabatéens avec le sens du monument funéraire.

tombeau daté, et de la dernière époque de l'indépendance. C'est un bel exemplaire de ce que j'ai nommé le style nabatéen, par opposition aux monuments gréco-romains que j'attribue à l'époque suivante.

Il faut donc renoncer à interroger des frontispices qui demeureront éternellement muets; il y aurait lieu de démolir la maçonnerie, qui dans bien des endroits doit recouvrir de semblables dalles, et l'on pourrait lire le nom du mort comme dans nos cimetières.

Si l'on ajoute quelques graffites nabatéens ou grecs, — deux ou trois, — difficiles à lire et sans importance (simples noms de visiteurs), j'aurai résumé en quelques lignes le résultat d'une journée fatigante et décevante. Notre guide, un certain Khalil, nous faisait toujours espérer l'inscription tant désirée, et nous venions aboutir de rocher en rocher, d'escalier en esplanade, à quelque tombeau plus soigné, les ciselures et surtout les statues remplaçant les écritures. Le nom d'*Oum-Amdân* donné par le capitaine Frazer n'était connu de personne.

En rentrant au camp, nous trouvons un pauvre homme, les yeux hagards, qui serrait machinalement contre sa poitrine un drapeau rouge et vert. C'est le gardien de la mosquée qui couronne le *Djébel Haroun*. N'est-ce pas pour nous inviter à la visiter que le bonhomme est descendu? Sans doute l'espoir d'un bakchiche... Il ne dit ni oui ni non, pendant que nous le régalons de notre mieux. C'est un Égyptien. Pendant son sommeil, le néby (prophète) Haroun lui est apparu, lui ordonnant de venir garder son sépulcre ; il a obéi, mais il est pauvre, n'ayant rien là-haut pour vivre. « Eh ! mon vieux, tu auras une bonne étrenne si tu nous laisses monter. » Les soldats ont déclaré au sortir de Kérak que sans un firman du Sultan en personne, et encore..! nous ne monterions pas au Néby, le lieu le plus vénéré de l'Islam après la Mecque; car, disent-ils, Haroun est aussi élevé au-dessus de Moïse que ce dernier surpasse les autres hommes. Mais depuis, nos relations sont devenues cordiales et ils semblent disposés à fermer les yeux sur nos tentatives. Donc, à demain matin.

Mardi 27. — Le Néby Haroun est à deux heures de Pétra. Personne ne peut trouver mauvais que nous allions le voir de loin ; aussi se met-on en route de très bonne heure, les deux soldats en flanc, le vieux gardien de la mosquée en tête, comme pour indiquer le chemin, qui va en général au S. S. O. en passant par la ruine marquée comme église dans le plan de Laborde. Après trois quarts d'heure nous mettons pied à terre sur une petite colline, en face du djébel Haroun, dont les rampes parfois très escarpées s'élèvent jusqu'au sommet rocheux qui sert de piédestal à la mosquée carrée, surmontée d'une coupole.

Près de l'endroit où nous sommes, de nombreux tas de pierres mar-

quent l'endroit où les Bédouins viennent accomplir leurs vœux au grand prophète en lui immolant des brebis. Après un coup d'œil sur le chemin possible, nous prétextons une promenade à pied, laissant les chevaux à la garde de nos hommes et nous gravissons allègrement les premières pentes. Nous voici au pied même de la montagne; après une heure d'ascension un peu chaude nous toucherons au but : personne ne se montre à l'horizon, nous serons revenus avant d'avoir été découverts. Mais à ce moment critique, notre Santon de la mosquée que nous croyons apprivoisé s'aperçoit que notre tentative est sérieuse et pousse des cris perçants. Il se précipite à notre suite, remplissant la vallée de ses clameurs auxquelles font écho d'autres cris. En dix minutes, ce désert se peuple, des hommes et des femmes surgissent de tous les trous. On crie, on insulte, on blasphème, on nous somme de retourner, déjà les pierres roulent. Le danger n'était pas sérieux, et on aurait pu quand même tenter l'escalade. Mais il aurait fallu se colleter avec ces gens et peut-être tirer quelques coups de revolver... en l'air, toutes choses qui ne conviennent guère à des prêtres en tournée biblique. Il fallut donc accepter l'humiliation de battre en retraite; pour toute punition, le vieux traître fut inexorablement éloigné de la marmite.

L'après-midi est consacrée aux ruines de la ville romaine. Il en reste peu de choses, et ce peu a été bien reproduit par Laborde. Cependant je ne sais s'il est tombé juste quant à la désignation des monuments. L'enceinte qui domine la ville au sud du ruisseau où une colonne est restée debout est nommée par les Arabes *zibb Firaoun*. Laborde en fait une église. Cependant la disposition générale serait plutôt celle d'un temple. La grande construction massive qui est encore debout sur le bord du ruisseau est désignée comme un temple. Je me demande si ce n'est pas la curie, précédée d'une basilique ; le forum devait se trouver là, et l'arc triomphal en formait probablement l'entrée. Une galerie en loggia courait sur la rive méridionale de la rivière; elle devait être couverte d'un portique. Des égouts, des bains, des maisons fourniraient une matière intéressante à des fouilles systématiques. Comme indice du culte chrétien nous n'avons remarqué qu'une petite église bien orientée, sur la rive septentrionale du ruisseau. Pétra devait être déjà bien réduite lors du triomphe du Christianisme.

Quelques-uns s'acharnent encore à la recherche de l'inscription. Mais non, c'est un mythe ou plutôt un malentendu. Les centaines de tombeaux que nous avons visités n'offrent rien de semblable. Il y a un parti pris de mutisme sur ces façades.

Être si avare d'écriture quand on manie si bien le ciseau! Il faut en

prendre son parti, et puisque c'est une affaire désespérée, recommandons-la à saint Jude dont c'est demain la fête.

Mercredi 28. — On monte à ed-Deir. Les soldats nous promettent cette course comme dédommagement du Néby. Le monument est bien plus beau et la vue sera tout aussi étendue. On part en suivant le ruisseau, puis on prend droit au nord en montant toujours un escalier taillé dans le rocher. Jamais Pétra ne nous avait paru plus grandiose. Cet immense escalier, aux marches naturellement très inégales, a aussi ses paliers. Le principal devait être comme un sanctuaire où s'arrêtaient les visiteurs des morts, car des niches sont creusées dans la paroi, probablement pour recevoir des statues. Dans toutes les anfractuosités on aperçoit des façades nabatéennes; çà et là une échappée de lumière sur la ville ou sur les vallées étroites et abruptes. On est presque au sommet; les rochers se détachent en arêtes vives sur le ciel et voici que l'un d'eux a la forme d'une urne : c'est le gigantesque tombeau que les Arabes nomment ed-Deir (le couvent); si l'impression est moins profonde qu'au Khazneh, c'est que la surprise est moins vive et la couleur plus terne. Ici le grès est gris ou jaunâtre. Ce tombeau doit être de l'époque romaine, mais pourquoi les Romains, à l'exception du bon Sextus Florentinus, n'ont-ils pas raconté leur *cursus honorum?* Évidemment ed-Deir est plus beau que la mosquée, mais la vue nous est complètement barrée du côté du sud par le Néby Haroun, ce qui renouvelle nos douleurs. Contentons-nous de voir, dans l'abîme qui s'ouvre sous nos pieds, le ruisseau du ouady Mousa, qui se précipite en cascades avant de se perdre dans le sable, l'Araba et la péninsule du Sinaï comme une carte en relief : au sud le ou. Djérafeh que j'ai parcouru en venant de l'Akaba, puis les taches blanches du Mleheh et le Qourayeh où les eaux de pluie nous ont arrêtés le printemps dernier. Le Dj. Maqra nous cache Aïn Kedeis, située derrière ses pentes à l'ouest, mais on voit l'emplacement de Aïn Oueibé, tache noire au-dessous d'une ligne blanche, qui depuis Robinson dispute à Aïn Kedeis l'honneur d'être la Cadès des Hébreux, et qui est incontestablement plus en rapport avec le Dj. Haroun. Mais le Dj. Haroun est-il vraiment le mont Hor?

En descendant de ed-Deir, nous sommes touchés de voir gravé sur la fine pointe d'un rocher qui paraît inaccessible IC XP NK, *Jésus-Christ est vainqueur.* On cherche le sentier qui peut mener là-haut, et bientôt on arrive à un petit ermitage creusé dans le rocher. Dans le fond, une niche orientée, une pierre sur deux montants servant d'autel, quelques inscriptions en arabe qui recommandent de prier pour un pécheur : tout cela ne laisse aucun doute. Il n'y a donc pas

très longtemps, quelques siècles à peine, que le ou. Mousa contenait encore des chrétiens. Ils ne sont plus, mais avant de succomber, ils ont jeté sur le rocher le cri du triomphe; il est là sur la pierre, assez haut pour que personne n'ait tenté d'aller l'effacer, et il attend l'avenir.

Ed-Deir avait été une nouvelle déception pour les épigraphistes. Nous devions prendre à Pétra notre dernier repas et franchir le Sik avant la nuit. Toutes les espérances se portaient maintenant sur ces premiers tombeaux que nous avions négligés en venant. Cependant il reste une heure; pendant que nous rentrons lentement, jouissant du charme des derniers instants dans ce site incomparable, le P. Hugues Vincent s'éloigne avec Khalil, il tente un dernier effort. A midi et quart il revient triomphant, l'inscription est découverte. Elle s'étalait au soleil, sur une longueur de près de quatre mètres, avec des lettres de vingt-cinq centimètres de haut, sur la façade d'un tombeau. — Mais où est-elle? — Dans une vallée parallèle à celle qu'on suit pour aller à ed-Deir, en dehors de la grande enceinte de la ville, et c'est pourquoi elle échappe aux regards. Khalil est demeuré stupéfait en la voyant; il a attribué à Dieu l'imprévu de cette découverte. Cependant il sait le nom de la vallée, *ou. Hicheh* (vallée du bois), ce qui est un nom assez commun, et il désigne le groupe de tombeaux comme *Kharbet Et-Turkman*.

Il ne pouvait plus être question de partir. On se rend en dix minutes à l'arc de triomphe, en dix autres minutes, droit au nord, au lieu marqué. Ce tombeau est de pur style nabatéen : quatre colonnes, une gorge égyptienne, des créneaux. Par une exception assez rare, sa façade est crevée à la hauteur de la salle funéraire, haute d'environ cinq mètres. De là au bas des lettres, il y a encore plus d'un mètre (6 m. 35 depuis le sol). Après la grande salle, aux parois complètement lisses et qui mesure 10 mètres sur 10 mètres, s'ouvre une salle plus petite (8 m. sur 8 m.) qui contient dans ses parois seulement deux *arcosolia*, plus longs que hauts; l'un est dans la paroi de l'ouest, l'autre dans celle du nord. La façade regarde l'est. Il n'y a pas de ces grands caissons dont j'ai parlé, ni de trace de tombeaux creusés dans le sol, mais ils peuvent exister. Par devant le tombeau, le rocher est taillé de manière à former comme un grand atrium. Là non plus il n'y a ni tombes, ni portiques. C'est tout ce qu'un examen sommaire a permis de constater.

Il fallait estamper l'inscription, mais comment? Descendre par en haut avec des cordes, il n'y fallait pas songer, la paroi s'élevait à plus de 100 mètres. Heureusement, le matin même, nous avions

aperçu quelques madriers sur la route de ed-Deir. Les lier avec les cordes de nos tentes, y mettre des barreaux, ne fut pas l'affaire d'un instant, mais enfin après deux heures de travail, on avait une échelle assez résistante, et l'estampage commença. Il fallut y mettre cinq heures et y employer trente-quatre feuilles de papier. Mais cette fatigue fut légère puisque nous avions la satisfaction de donner à l'Institut de France copie, photographie et estampage de ce joli morceau d'écriture qui figurera si bien dans le *Corpus* des inscriptions sémitiques. Aussi le jeudi 29 octobre, nous quittions Pétra en rendant grâces à Dieu, et après avoir passé par Chobak, le col de Goueir, le Djebel Ousdoum, Sebbeh et Aïn-Djidy, nous étions, le 4 novembre à Jérusalem.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

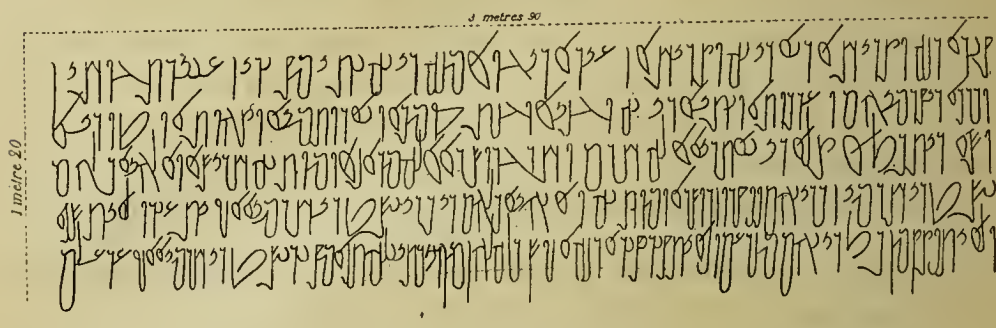
INSCRIPTION NABATÉENNE

DE PÉTRA

On vient de lire le récit du P. Lagrange. On a vu au prix de quels efforts et de quelle persévérance il est parvenu, avec l'aide du P. Hugues Vincent, à retrouver, à copier et à estamper l'inscription vainement demandée par nous jusqu'ici aux explorateurs de Pétra.

Nous félicitons vivement les deux savants et courageux voyageurs du service qu'ils ont rendu à l'épigraphie araméenne. Le texte qu'ils rapportent est, en effet, le plus intéressant de tous les textes nabatéens : il sort des banalités ordinaires aux inscriptions funéraires. Déjà la série très curieuse des épitaphes de Hégra avait ajouté des formules nouvelles aux formules connues et donné de curieux détails sur les précautions dont les Nabatéens entouraient la propriété et l'usage de leurs tombeaux. L'inscription de Pétra complète ces renseignements en nous faisant connaître l'existence de véritables archives sacrées où se conservaient les titres des fondations pieuses; elle jette aussi un certain jour sur les coutumes funéraires des Nabatéens : elle confirme la réputation que ce petit peuple s'était acquise d'être régi par une administration ordonnée. Il y a lieu néanmoins de s'étonner que cette inscription soit unique. Les Nabatéens avaient évidemment le goût des inscriptions : à Hégra, chaque tombeau important porte une longue épitaphe : les rochers du Sinaï sont couverts de *graffitti* tracés par les passants : sur tous les points de l'Orient et du bassin de la Méditerranée où les Nabatéens ont étendu leur domination ou leurs relations commerciales, ils ont laissé des traces lapidaires de leur goût d'écrire : à Pétra, au contraire, dans la capitale magnifique élevée au centre de leur royaume éphémère, ils ont montré la plus singulière discrétion : ces innombrables hypogées qui font, aux ruines de la ville, une merveilleuse ceinture de monuments indestructibles, sont muets, et la seule inscription qui y ait été relevée jusqu'ici est anonyme : nous nous abstiendrons pour le moment de rechercher les causes de cette contradiction, et nous répondrons au désir que le R. P. Lagrange a bien voulu nous exprimer, en donnant aux lecteurs de la *Revue biblique* un rapide commentaire du texte qu'il a si heureusement conquis à la

science. Nous reproduisons, en les abrégeant un peu, les explications que nous avons déjà données à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et qui ont été insérées dans le *Journal Asiatique* (N^os^ de septembre-octobre et de novembre-décembre 1896).



INSCRIPTION NABATÉENNE DE PÉTRA
d'après la copie du R.P. Vincent

L'inscription est gravée dans un cartouche à queue d'aronde, à 6^m^,35 du sol, dans l'entre-colonnement central de la façade du tombeau; elle mesure 3^m^,90 sur 1^m^,20 et se compose de cinq lignes admirablement gravées et conservées : les lettres ont près de 0^m^,25 de haut : aucun doute ne règne sur la lecture. Nous donnons ci-dessus la copie faite par le P. H. Vincent et que l'estampage confirme de tout point : en voici la transcription en caractères hébraïques :

1 קברא דנה וצריחא רבא די בה וצריחא זעירא די גוא
מנה די בה בתי מקברין עבידת גוחין
2 וכרכא די קדמהם וערכותא ובתיא די בה וגניא וגנת
סמכא ובארות מיא וצהותא וטוריא
3 ושארית כל אצלא די באתריא אלה חרם וחרג דושרא
אלה מראנא ומותבה חרישא ואלהיא כלהם
4 בשטרי הרמין כדי בהם פפקדון דושרא ומותבה ואלהיא
כלהם די כדי בשטרי חרמיא אנו יתעבד ולא יתשלא
5 ולא יתפצץ מן כל די בהם מנדעם ולא יתקבר בקברא
דנה אנוש כלה להן מן די כתיב לה תנא מקבר בשטרי
חרמיא אנו עד עלם

Cette transcription ne diffère que sur deux points de celle que nous avons insérée dans le *Journal Asiatique*.

A la première ligne nous avions par mégarde introduit un ו devant

l'avant-dernier mot, ce qui modifiait légèrement le sens : nous l'avons supprimé.

Vers la fin de la quatrième et de la cinquième lignes, nous lisions אלו le mot que nous lisons maintenant אנו : l'estampage ne permet pas de considérer comme un ל la seconde lettre de ce mot : elle ne dépasse pas la hauteur des lettres comme les autres ל de l'inscription, et est absolument semblable aux נ évidents du texte. Cette correction ne change d'ailleurs pas le sens que nous attribuons à ce mot, qui ne peut être que le pronom démonstratif pluriel, ainsi que nous le démontrerons dans la suite.

Nous traduisons ainsi qu'il suit :

Ligne 1. — Ce tombeau, sa grande salle, la petite salle qui est à l'intérieur avec ses sépultures en forme de *loculi*,

Ligne 2. — l'enceinte qui est devant (le tombeau), le portique, les fosses (?) qui s'y trouvent, les jardins, le *triclinium*, les fontaines d'eau, la terrasse (?), les murs

Ligne 3. — et tout ensemble ce qui est compris dans ces lieux est consacré avec imprécation à Dusara, Dieu de notre maître, à Mutebah, Harisha et tous les dieux,

Ligne 4. — dans les registres des choses consacrées, conformément à leur contenu. Et ordonnent Dusara, Mutebah et tous les dieux, qu'il soit fait conformément au contenu desdits registres des choses consacrées, et qu'il ne soit rien enfreint

Ligne 5. — ni rien altéré de ce qu'ils contiennent en quoi que ce soit, et que nul ne soit enseveli dans ce tombeau, si ce n'est celui (au nom) duquel sera inscrite une concession de sépulture dans lesdits registres des choses consacrées, à jamais.

Ligne 1. — Le mot par lequel l'ensemble du monument funéraire est désigné est le mot usuel קברא. Dans les inscriptions de Hégra il est ordinairement remplacé par כפרא qui paraît un mot spécialement nabatéen; il devait se prononcer *Kopra :* M. Clermont-Ganneau l'a très ingénieusement rapproché du passage de Strabon où il est dit que les Nabatéens ensevelissaient leurs rois παρὰ τοὺς κοπρῶνας, allégation absolument contredite par les faits, puisqu'au lieu de jeter leurs morts au fumier, les Nabatéens leur creusaient, à grands frais, des tombeaux magnifiques : Strabon aura confondu le mot nabatéen *Kopra* « tombeau » avec le mot grec κοπρός « fumier ».

Le sens du mot צריחא, resté assez obscur jusqu'ici, est définitivement fixé par la comparaison du texte et du monument : celui-ci, ainsi que nous l'apprend le P. Lagrange, comprend deux salles creusées dans le roc; la première étant plus grande que la seconde : le mot צריחא appliqué à deux objets l'un grand, l'autre plus petit situé « à l'intérieur du monument » די גוא מנה ne peut désigner qu'une « salle hypogée ».

בתי מקברין propr. « Les demeures de ceux qui sont ensevelis », désigne les sépultures proprement dites, les fosses destinées à recevoir les corps, fosses qui étaient creusées tantôt dans le sol des salles, tantôt dans les parois, en forme de *loculi*, soit perpendiculaires soit parallèles aux parois : la seconde salle, d'après le P. Lagrange, renferme deux de ces *loculi*, que les Nabatéens désignaient sous le nom de גוה, les Juifs sous le nom voisin de כוך.

עבידת גוחין propr. « construction, façon, de *loculi* ».

Ligne 2. — כרכא désigne une « enceinte » située devant le tombeau : Le mot ערכותא qui suit, n'existe pas en araméen, mais il existe en hébreu avec le sens d'« ordre, série » et en phénicien, dans l'inscription de Byblos, où il désigne une construction et où nous lui avons donné le sens de « portique ». Nous pensons qu'il a ici la même signification. Pour comprendre comment cette « enceinte » et ce « portique » étaient disposés, il faut se reporter à la photographie que le P. Lagrange a faite des lieux : on remarque que le monument, comme la plupart des tombeaux creusés dans le roc, est précédé d'une *area* obtenue en évidant dans le rocher la surface verticale destinée à être convertie en façade. Cette *area* est d'autant plus profonde que la déclivité naturelle du rocher est moins rapide et que la hauteur de la façade est plus grande; elle est limitée à droite et à gauche par la paroi du rocher taillé. Dans le cas qui nous occupe, l'*area* paraît avoir au moins une dizaine de mètres : la vallée offre en outre un certain espace libre, où poussent encore des arbustes variés.

Le P. Lagrange n'a remarqué dans cet espace aucune ruine visible : mais une construction peut avoir existé en ce lieu et avoir disparu, comme ont disparu toutes les habitations bâties de la ville antique.

Dans la description de Pétra par le duc de Luynes (*Voyage d'exploration à la mer Morte*, p. 299 et pl. 46), nous remarquons un tombeau devant lequel est ménagée une *area* entourée de portiques. C'était un lieu consacré aux rites funéraires, aux cérémonies, aux repas qui accompagnaient les funérailles ou qui réunissaient la famille à des intervalles déterminés.

Le כרכא qui précédait notre tombeau était sans doute une enceinte du même genre; un mur, construit en matériaux rapportés, et orné de portiques continuait et complétait l'espace évidé dans le rocher qui précédait la façade; mur et portique auront été démolis et ont disparu, ainsi que toute la partie inférieure de la façade du monument.

L'enceinte renfermait une série d'objets, que le texte énumère ensuite et qui doivent se rapporter aux rites funéraires.

Le premier de cette énumération, בתיא, ne saurait alors désigner des maisons d'habitation : il faut lui donner le sens funéraire, comme à la première ligne. Le P. Lagrange a remarqué que les fosses étaient souvent creusées non *dans* le tombeau, mais *devant* et soigneusement dissimulées par des dalles : il s'agirait ici de sépultures de ce genre. Le mot גניא, qui suit, n'indiquerait pas alors des jardins dans le sens étendu du mot, mais des parterres de fleurs et d'arbustes dont les tamaris d'aujourd'hui seraient les descendants. L'expression qui vient après est גנת סמכא; le mot סמכא, parmi les acceptions dérivées de sa racine qui signifie « appuyer, soutenir », a celle de *accubitum* « lit » servant aux repas des anciens : la racine גנא, en araméen, possède également le sens *accumbere;* nous aurions donc ici un « espace disposé avec des lits pour le repas » [1], un *triclinium* funéraire, dans le genre de celui qui se voit encore dans la nécropole de Pompéi. Les fontaines, qui sont énumérées ensuite, auraient servi à arroser les plantes du jardin, à fournir l'eau des cérémonies et des repas. Le P. Lagrange a remarqué, sur beaucoup de points, des conduits taillés dans la paroi du rocher et ayant servi à distribuer l'eau de la rivière qui traverse la ville : il n'a rien observé du même genre près du tombeau en question; les בארת מיא étaient sans doute des puits ou plutôt des citernes.

Les deux derniers mots de la ligne qui se lisent וצהותא ומוריא, ne sont pas faciles à expliquer; le premier a le sens propre de « sécheresse »; il désigne un lieu sec, exposé au soleil, peut-être une sorte de *solarium;* טור, en araméen, a le sens de « rocher, montagne »; il est vrai qu'en hébreu il signifie « mur, enceinte », acception qui se trouve dans certains dérivés syriaques et arabes de la racine טור et de ses connexes דור, תור : on peut donc supposer qu'il s'agit ici des murs qui limitaient l'enceinte consacrée.

Ligne 3. — Le troisième mot אצלא ne se trouve pas dans l'araméen

(1) Ce sens m'a été proposé par le P. Lagrange, dans une traduction sommaire du texte qu'une lettre de lui m'a apportée.

ordinaire : c'est la préposition hébraïque אצל *juxta, cum,* munie d'une terminaison araméenne.

חרם, expression qui, dans toutes les langues sémitiques, désigne l'objet consacré, voué à la divinité, interdit au profane, ἀνάθημα. On le trouve déjà, dans plusieurs inscriptions nabatéennes de Hégra, appliqué à un tombeau (*C. I. S.* n°s 197, 199).

חרג est moins connu; son sens propre est « terreur, tremblement » : il renforce la consécration des lieux par le sentiment de crainte qu'inspire la colère des Dieux à ceux qui seraient tentés de violer le lieu saint.

Dusara et Mutebah sont des dieux nabatéens déjà connus par les inscriptions. Le dieu ou la déesse Harisha חרישא apparaît pour la première fois. L'expression אלה מרא[נ]א *Deus domini nostri* est très fréquente dans les textes de Hégra : le « maître » désigne le roi de Nabatène : à Hégra Haretat IV Philodême, qui régnait de l'an 9 avant J.-C. à l'an 39 après J.-C. Il s'agit ici du même roi ou de l'un de ses prédecesseurs immédiats, Obodat II ou Malikou II.

כלהם. Le suffixe hébraïsant הם se trouve déjà dans les textes de Hégra, concurremment avec le suffixe araméen הן.

Ligne 4. — שטרי חרמין *Scripta rerum sacrarum :* expression très intéressante qui indique l'existence, chez les Nabatéens, d'archives sacrées où se conservaient les titres des fondations pieuses : nous savions déjà, par les inscriptions de Hégra, que ces fondations étaient régies par des règles précises כהליקת חרם נבטו, entourées de sanctions pénales, dont l'exécution était sans doute confiée à une administration spéciale, analogue à l'administration des *waqouf* de l'État musulman. Ce nouveau document confirme et complète ces renseignements.

חרמין est à l'état absolu, mais à la fin de la ligne et à la ligne suivante, il est à l'état emphatique; il est alors suivi de trois lettres qui se lisent אנו et qui ne peuvent être que le pronom démonstratif pluriel, indiquant qu'il s'agit spécialement des titres concernant la seule fondation en question. Comme nous l'avons dit plus haut, nous lisions d'abord ce mot אלו et nous le considérions comme une variante locale du pronom habituel אלה. Mais l'estampage ne permet guère de maintenir cette lecture. Il nous faut rapprocher le pronom inconnu אנו, des formes araméennes הנין, הנו qui n'en sont pas très éloignées.

La phrase se construit ainsi : די יתעבד כדי בשטרי « Qu'il soit fait conformément au contenu des livres ». Le verbe עבד est employé ici avec la même acception que dans les formules si fréquentes dans les inscriptions de Hégra :

מן די לא יעבד כדי עלא כתיב
מן די יעבד כעיר די עלא

Le dernier mot de la ligne est יתשלא « enlevé, omis ».

Ligne 5. — Le verbe יתפצץ, est certain. On remarquera le *tsadé* final qui apparaît ici pour la première fois. Le radical פצץ est peu connu, il ne s'est conservé ni en chaldéen ni en syriaque ; en hébreu il ne paraît que dans le nom פִּצֵּץ « dispersion » et dans les verbes de forme voisine פוץ, נפץ « briser, disperser ». Ici il a un sens abstrait : en effet, la phrase qui le suit, מן כל די בהם, s'applique aux termes de la fondation inscrite dans les registres sacrés. Le mot מנדעם « quoi que ce soit », qui vient après, est fort intéressant : c'est la forme pleine du mot que l'on trouve dans le tarif de Palmyre et dans le targumique, sous la forme מדעם, מדעמא, et en syriaque sous la forme encore plus contractée ܡܕܡ. Voyez à ce sujet les observations de M. Rubens Duval, qui se trouvent entièrement confirmées [1].

La dernière phrase offre une variante curieuse des défenses insérées dans les inscriptions d'Hégra : nul n'a le droit d'être enseveli dans le tombeau :

להן מן זי כתיב לה תנא מקבר בשטרי

Nisi ille cui inscriptum est donum sepulturæ in libris...

Le mot תנא répond à notre « concession » ; il est plus hébreu qu'araméen : la même formalité est exprimée dans les inscriptions de Hégra par le mot beaucoup plus araméen מוהבתא. La formule est intéressante, elle montre avec quel soin et quelle précision tous les détails de la fondation étaient consignés dans le registre sacré destiné à assurer l'exécution des volontés du fondateur.

L'inscription n'est pas datée : mais en la comparant aux inscriptions datées de Hégra, nous pensons pouvoir la considérer comme gravée dans les dernières années du premier siècle avant notre ère. Le style de l'architecture convient bien à cette époque. Il a le caractère hybride qui distingue les monuments construits dans cette région immédiatement avant la conquête romaine : chapiteaux corinthiens (2), moulures grecques, corniche égyptienne, couronnement assyrien : tels sont les tombeaux de Hégra et ceux de la vallée de Josaphat à Jérusalem ; tels sont aussi ceux d'Algérie et de Tunisie appartenant à la même époque.

Outre la grande inscription que nous venons de commenter, le P. Lagrange a découvert à Pétra l'épitaphe d'Anichou, le frère de la reine

(1) *Traité de gram. syriaque*, p. 304.
(2) Les chapiteaux ne sont qu'ébauchés, comme à Hégra.

Chouqaïlat, dont il a donné lui-même ci-dessus le texte ; il a également rapporté soit de Pétra, soit de Chaubak, quelques documents nouveaux qui ne manquent pas d'intérêt. Ce sont d'abord les estampages de deux petits textes funéraires déjà publiés, mais dont la reproduction était assez imparfaite ; ce sont ensuite plusieurs *graffitti* offrant des noms propres plus ou moins connus et qui prendront utilement leur place, dans le *Corpus Inscr. Sem.*, au milieu des longues séries que lui fournissent déjà les inscriptions du Sinaï.

M. de Vogüé.

MÉLANGES

I

LA RELIGION PRIMITIVE D'ISRAEL

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT (1)

Voici comment le traducteur allemand s'exprime en sa préface : « Que celui qui en général n'éprouve pas le besoin de se mettre au courant des idées dominantes dans la science contemporaine sur l'origine de l'Ancien Testament, ne lise pas ce livre. Mais si quelqu'un veut franchement regarder en face ces questions d'une importance capitale pour la théologie et l'Église, l'auteur cherchera à le convaincre que même, au point de vue de la recherche scientifique indépendante du dogme ou de la foi autoritaire, l'exposé biblique de l'histoire de la révélation n'est pas renversé, mais s'affermit de nouveau. *Verbum divinum manet in æternum.* » C'est là un programme dont l'intention est très louable, mais dont l'exécution est très difficile. Voyons comment l'auteur s'est acquitté de sa tâche.

Après une introduction et un chapitre sur le « caractère religieux de l'histoire d'Israël » (pp. 1-18), on nous met en présence de « deux théories contradictoires de l'histoire » (pp. 18-34) : celle de la Bible, telle qu'elle est donnée dans le Pentateuque et les autres livres historiques, et celle de la critique moderne. D'après celle-ci, « le schéma des écrivains bibliques... résulte d'une conception plus récente, introduite dans des documents anciens par un remaniement systématique » (p. 21) : « les historiens hébreux, comme les autres, virent le passé par leur milieu contemporain, de sorte qu'à une époque relativement récente ils construisirent une théorie de leur histoire passée, telle qu'ils se la représentaient sous l'influence d'événements

(1) *Die alte Religion Israels vor dem achten Iahrhundert v. Chr., nach der Bibel und nach den modernen Kritikern,* von James Robertson DD., Prof. der orient. Sprachen an der Universität Glasgow. Deutsche Uebersetzung., von C. von Orelli. — Stuttgard, Steinkopf, 1896.

postérieurs » (p. 22). Dans ses grandes lignes, la théorie moderne serait donc celle-ci : Les tribus israélites immigrées en Chanaan apparaissent dans l'histoire avec un dieu national Iahweh, comme Moab avec Kamos et Ammon avec Milkom. Différentes traditions relatives à leur origine et à leur première alliance avec leur dieu national circulaient parmi eux. Sous l'influence chananéenne ils adoptèrent des idées, des rites, des lieux sacrés des peuples dont les croyances et le rituel ressemblaient aux leurs et ayant en plus une civilisation bien supérieure. Les textes religieux des Hébreux à la fois authentiques et de quelque étendue, remontant jusqu'au neuvième siècle, contiennent sur les époques antérieures des traditions devenues de l'histoire, des coutumes devenues des lois : c'est la tâche de la critique appuyée sur les documents insérés dans ces récits et procédant par inductions et conclusions, d'en dégager la vérité historique. A partir du huitième siècle, il existe des récits contemporains nous attestant comment les Hébreux, instruits par les prophètes, passèrent peu à peu à une religion plus pure, au monothéisme éthique. Un facteur essentiel de ce progrès fut le Deutéronome, composé au septième siècle, codifiant des lois attribuées à Moïse. Ainsi les prophètes auraient précédé la Loi, dont la dernière évolution se fixa dans le Code sacerdotal. — Ce sont là deux *théories* de l'histoire, car les documents sur lesquels elles s'appuient sont « animés d'un principe, d'après lequel les auteurs bibliques expliquent les événements... on y trouve non seulement un exposé de faits, mais encore une sorte de philosophie de l'histoire » : reste à savoir si cette philosophie de l'histoire répond à la réalité, et c'est là que se séparent les deux théories. Chacune admet une évolution, l'une l'évolution de l'animisme à la monolâtrie et au monothéisme, de la simple coutume à la loi divinement autorisée, — l'autre le développement d'une croyance monothéiste et d'une législation divine rudimentaire existant déjà à l'origine de la vie nationale.

L'examen impartial de la valeur scientifique de ces deux théories n'est possible que si l'on se place sur un terrain commun incontestablement historique, et en faisant abstraction de la question de l'Hexateuque, d'autant plus que celle-ci n'est pas liée essentiellement à la théorie biblique.

Les documents existant certainement au huitième siècle et qui sont adoptés comme base d'opération, sont les livres d'Amos et d'Osée, le Iahwéhiste (J) faisant plus tard partie de l'Hexateuque, les récits sur Élie et Élisée insérés plus récemment dans le livre des Rois, les livres des Juges et de Samuel moins les cadres et additions deutéronomiques, enfin le livre de l'Alliance (Exod. 20-23). — Le fait seul de l'existence

de ces écrits envisagés comme œuvres littéraires ou religieuses permet déjà de tirer des conclusions importantes. La perfection littéraire de ces documents nous prouve « que nous nous trouvons à une époque où l'activité littéraire était très developpée dans tout le pays » ; « la langue avait atteint une forme parfaite », « elle n'était pas seulement parlée », on écrivait dans tous les genres. Or, comme une littérature écrite suppose des lecteurs, « nous en concluons qu'à cette époque il existait un milieu plus ou moins large (probablement assez large), capable de comprendre ces écrits ». De plus ces textes « ne portent nullement l'empreinte d'essais;... on serait donc en droit d'en conclure que les différents genres de littérature écrite étaient représentés depuis longtemps, quand ces œuvres furent composées. » — Comme produits religieux, ces documents présupposent un niveau assez élevé d'intelligence religieuse chez l'écrivain ou l'orateur comme chez le lecteur ou l'auditeur. Le langage d'Amos, sans se prêter à l'expression d'idées abstraites, est ardent sans mélange d'animisme; celui d'Osée, moins parfait, est plus profond, plus riche. Ils ont évidemment beaucoup médité et leurs discours ont dû être néanmoins compréhensibles au peuple : ce qui « présuppose une éducation religieuse antérieure... les prophètes écrivains en appellent eux-mêmes aux prophètes qui les ont précédés ».

Ceux-ci ont dû non seulement prêcher, mais aussi écrire; l'écriture était connue en Chanaan avant l'exode, des chants hébreux, p. e. celui de Débora, ont pu être écrits très anciennement ou au moins être transmis très fidèlement. Les milieux dans lesquels cette littérature a pu se développer sont principalement les écoles des prophètes. Nous les rencontrons dans les histoires de Samuel, d'Achab, de Jéhu, d'Élie, d'Élisée ; Amos les connaît aussi. Leur influence était à la fois patriotique et religieuse; la conception philosophique de l'histoire, telle que nous la donne la Bible, est marquée au coin du prophétisme : c'est donc chez les prophètes qu'on doit chercher les commencements de l'historiographie israélite. De plus, l'exactitude topographique des récits bibliques prouve que ceux-ci ne sont pas sortis de la tradition populaire, qui sur ce terrain s'égare toujours. Enfin les prêtres aussi ont dû très tôt consigner par écrit leurs coutumes juridiques et rituelles, ainsi que d'autres documents, qui servirent plus tard de matériaux aux compilateurs de l'histoire d'Israël.

Mais ces écrits du huitième et du neuvième siècle, que nous apprennent-ils sur l'histoire antérieure? Amos et Osée parlent à un peuple « dans la conscience nationale duquel les grandes lignes de son histoire étaient regardées comme incontestables », c'est-à-dire l'exode ac-

compagné et suivi d'événements de la plus haute importance religieuse, la prépondérance du royaume de Juda et la situation exceptionnelle de la dynastie de David, les infidélités répétées du peuple envers Iahweh, l'infidélité de Juda relativement moins grande que celle d'Israël. Or, toutes ces données répondent très bien à la « théorie biblique de l'histoire »; les aperçus généraux et les « cadres » des livres historiques conçus dans un ton identique peuvent donc très bien avoir été écrits à la même époque et par le même auteur que les récits qu'ils enclavent. — Quant à l'historicité des narrations sur les patriarches, on aurait tort de la rejeter d'une manière trop radicale et de regarder p. e. Abraham comme une « libre création d'une fiction involontaire ». Ces traditions patriarcales diffèrent essentiellement des légendes païennes, car 1° ces caractères de l'Ancien Testament n'ont rien de commun avec les mythes païens, ils ne sont pas vagues et flottants, leur individualité est trop bien marquée; 2° ils ne nous apparaissent pas comme ces « ancêtres illustres, incarnant dans leurs personnes toute la puissance et la grandeur de leur descendance ». Les découvertes récentes ont fait reculer en arrière les temps mythiques et il n'y a pas d'exagération à regarder les patriarches comme « des caractères positivement historiques ». Pour échapper à ces conclusions, les néo-critiques nous déclarent, qu'il ne faut pas se fier aveuglément à ces témoignages du huitième siècle, car ces textes ont été remaniés et interpolés plus tard : il faut donc retrancher d'Amos et d'Osée tous les passages adventices, ceux par exemple qui parlent avec préférence de Juda, etc. Résultat : nous n'avons pas de textes sûrs avant que la critique ne les ait épurés, en se basant sur...?... il ne reste qu'un cercle vicieux ou l'arbitraire. Le nœud de la question se trouve donc dans la position qu'on prendra en face de l'enseignement des prophètes. Sont-ils des réformateurs voulant ramener la religion populaire à l'ancien niveau plus élevé? Ou y a-t-il un abîme entre la religion prophétique et la religion anté-prophétique, celle-ci ressemblant à celle des autres Sémites? Avant d'y répondre, il convient de se rappeler : 1° que les attaques des prophètes étaient dirigées contre la religion populaire. Mais celle-ci n'était blâmée que parce que des éléments antimosaïques s'y étaient introduits depuis l'entrée en Chanaan. Les appels à la conscience du peuple, les termes de retour d'adultère, etc., semblent bien le prouver. 2° Admettons aussi que dans les idées des prophètes eux-mêmes, il y eut un progrès; des idées plus élevées succèdent chez les plus récents aux idées plus générales et moins abstraites des anciens, Jérémie et Ézéchiel sont plus théologiens qu'Amos. Mais ces transitions ne furent pas brusques, l'évolution se fit lentement.

Abordons donc la question : La religion pré-prophétique était-elle polythéiste ou monothéiste? — *a*) Les *noms* donnés au Dieu d'Israël ne sont pas des vestiges d'un polythéisme ancien. Le mot « Elohim » n'a pas encore reçu d'explication certaine, mais à lui seul il ne peut pas prouver la thèse rationaliste. Le nom de « Ba'al » entrant dans les noms propres jusqu'aux temps de David et de Salomon est un substantif = Seigneur, usité en hébreu comme en sémitique en général ; il n'y a donc pas de quoi être choqué de l'application de ce nom à Iahweh. Le peuple a pu parfois voir un dieu réel dans le Ba'al chananéen, mais les deux religions ne se fusionnèrent jamais dans un syncrétisme religieux complet. Enfin si « ba'al » ou « 'el » sont entrés seuls dans les noms propres israélites, mais jamais Melkart, Ešmun, Aštarte, etc., qu'est-ce à dire sinon que ces derniers noms ne furent pas employés parce qu'ils ne pouvaient pas être donnés à Iahweh et que les crises de polythéisme ne furent chez les Hébreux que des défections passagères? — *b*) « La demeure de Iahweh, nous dit la critique, fut à l'origine le Sinaï; c'est de là qu'il vient au secours de son peuple. Même du temps de David, son pouvoir est encore limité par les frontières du royaume hébreu ». Il y a là de l'exagération; si dans les idées rudimentaires du peuple, Iahweh résidait de préférence au Sinaï et protégeait spécialement son peuple de Palestine, nous voyons par ailleurs qu'on croit à son pouvoir d'exaucer et de secourir partout; si le vulgaire parle des dieux étrangers comme d'êtres réels, il sait toujours que leur culte lui est interdit. Les sanctuaires locaux, tels que ceux de Bet-'El, de Dan, etc., avec leurs arbres, leurs sources, leurs pierres sacrées ne témoignent pas d'un fétichisme primitif en Israël, mais d'une infiltration d'usages chananéens dans la pratique religieuse du peuple : or, la superstition populaire n'est pas la religion. — *c*) Les représentations sensibles de Iahweh ne furent jamais regardées comme légitimes. Les prophètes les ont toujours combattues; Moïse ne le fait pas expressément, mais ses « chérubins » sont des piédestaux, non des images de Iahweh, l'institution de l'arche fut le germe de la centralisation du culte. Ni Élie, ni Élisée n'allèrent à Dan, ni à Bethel honorer Iahweh; Elie avait du reste assez à faire pour combattre le Ba'al phénicien. Amos menace Bet-'El, Osée est très violent dans sa désapprobation. — Pas plus que les veaux, l'*éphod* ne fut une image légitime de Iahweh : ce n'était qu'un ornement ou une partie du costume sacerdotal! — Les *mazzèbes* et les *'ašèras* n'étaient pas des restes de l'ancienne religion animiste, mais des « colonnes commémoratives ». « Si la superstition donna un sens illégitime à cette simple coutume, si le peuple singea les colonnes érigées à côté des autels chananéens, il n'est pas prouvé

par là qu'elles firent partie du culte primitif de Iahweh, ni qu'elles en étaient des symboles. » — *d*) On cherche enfin à établir l'identité ou du moins la parenté de Iahweh et de Moloch; mais les preuves alléguées sont trop faibles. Si Iahweh est très souvent mis en relation avec le feu et la lumière, on ne peut raisonnablement voir dans ces expressions que des métaphores. L'usage ou l'abus du culte des hauts lieux rendu à Iahweh et à Moloch ne prouve pas non plus la thèse; c'est une coutume commune à toutes les religions sémitiques. La circoncision n'implique pas la croyance à un dieu destructeur de la vie, comme Moloch; l'offrande du premier-né est un symbole enseignant que l'homme doit à Dieu ce qu'il a de meilleur; c'est aussi le sens de l'histoire du sacrifice d'Isaac. Ce n'est donc pas là une preuve que les sacrifices humains faisaient partie du culte de Iahweh, pas plus que l'histoire de la fille de Jephté, — cas regardé comme extraordinaire, une cérémonie annuelle la rappelant, — pas plus non plus que le texte de Michée VI, 6, 7, simple tournure oratoire!

Remontons maintenant au delà des prophètes et des juges, pour rechercher l'origine et le caractère primitif du Iahwéhisme. Le nom de Iahweh ne vient ni des Indo-Germains, ni des Assyro-Babyloniens, ni des Égyptiens, ni des Genites, ni des Chananéens : il est d'origine israélite; peut-être existait-il dans la famille de Moïse, avant que celui-ci ne l'eût fait reconnaître par Israël comme le nom spécial de son Dieu. — Le sens de ce nom doit être « celui qui est » ou « celui qui crée », nom qui n'a pu supplanter les autres que s'il fut lié à un événement de grande importance, comme le fut l'exode. Quant aux attributs de Iahweh, ils n'étaient pas tous de l'ordre physique; sa toute-puissance, son omni-science, sa justice étaient connues avant les prophètes, les termes qui semblent l'exclure sont des anthropomorphismes hardis, rien de plus. — La distinction entre monolâtrie (culte exclusif d'un seul dieu) et monothéisme (croyance à un dieu unique) n'existe avec cette clarté que dans notre esprit. « Nous ne voyons pas que l'ancien Israël se soit posé cette question générale et abstraite » : Les autres dieux existent-ils? « En tout cas, rien ne prouve que les chefs de la pensée religieuse aient jamais regardé les dieux des païens comme égaux à Iahweh ». Les paroles d'Élie, qui nous ont été conservées, ne dénotent peut-être « pas encore un monothéisme abstrait philosophique, mais infiniment plus que la simple monolâtrie » des modernes. — Comment se fit le passage de la monolâtrie nationale au monothéisme éthique, proclamant que Dieu est saint, qu'il punit Israël pécheur par les autres nations? Les invasions d'Assur seules ne purent produire cet effet, elles auraient plutôt dû faire abandonner le dieu

national pour le dieu étranger vainqueur. Si les prophètes ont résolu le problème, c'est que chez eux la notion de la sainteté de Iahweh et de sa providence existait depuis longtemps : les événements politiques les amenèrent à en faire l'attribut le plus saillant de Iahweh.

Après les croyances, les formes extérieures du culte; celles-ci aussi sont-elles antérieures aux prophètes? Distinguons entre l'origine des lois et coutumes, leur codification et sanction formelle, leur compilation en livres. « Les auteurs bibliques nous affirment qu'à partir d'une certaine période historique, — celle de Moïse, — Israël avait un noyau de lois positives ». L'examen des codes nous prouve « qu'ils ont été écrits à des époques différentes »; « le Lévitique est anonyme, le Deutéronome et le Livre de l'Alliance seuls sont attribués à Moïse »... « Le Pentateuque anonyme, avec son mélange d'histoires et de lois a pu prendre cette forme après que les lois avaient existé en collections séparées ». Mais qui donna ces lois? La tradition répète que « Moïse donna des lois à Israël »... « la conscience de l'unité nationale existant du temps des Juges, suppose des lois ou coutumes déterminées... une croyance élémentaire ne suffisait pas ». Si Moïse fut vraiment l'intermédiaire de l'alliance entre Iahweh et Israël, ce fut lui qui régla les obligations morales et le culte qu'Israël acceptait. « Il ne suit pas de là, il est vrai, que tout le Pentateuque vienne de Moïse, ni même qu'il y eut des codes écrits » longtemps avant Osée; celui-ci est le premier qui parle d'une loi divine écrite d'une certaine étendue. Les livres des Juges et de Samuel nous parlent de l'arche d'alliance : mais celle-ci suppose un rituel. Il existait donc du temps des premiers prophètes une règle objective, connue des prophètes, des prêtres et du peuple.

Mais cette loi était-elle écrite? Non, répond l'école critique; la *thora* était un enseignement oral des prêtres et des prophètes. Ce sens du mot « thora » est incontestable; mais cet enseignement moral et liturgique n'a pas empêché les prêtres d'écrire leur thora. Les prophètes le firent bien; nous devons l'admettre pour les prêtres aussi, car ils durent baser leurs décisions sur une règle fixe; si l'arbitraire les guidait, d'où vient le respect que les prophètes professent pour ces jugements d'un sacerdoce souvent ignorant et corrompu? Plus tard, après l'exil, la thora des prêtres continua et cependant les lois étaient déjà codifiées. Or « une base déterminée de cette explication orale n'était-elle pas bien plus nécessaire quand prêtres et peuple étaient beaucoup plus enclins à l'apostasie »?... « Ce n'est pas à dire cependant que le mot *loi* désigne le Pentateuque tout entier ou un livre au sens moderne », mais bien « qu'il y avait alors une loi concrète, un code écrit ».

Reste à discuter la question littéraire et historique des codes législa-

tifs. L'auteur croit que « la théorie traditionnelle regardant Moïse non seulement comme législateur, mais aussi comme rédacteur de la partie principale de ces codes, souffre de très grandes difficultés littéraires » et que « les essais de conciliations sont très souvent artificiels et risqués »... « Il est inutile d'admettre que Moïse ait écrit les livres du Pentateuque, ...ces livres ne le disent pas et la tradition très ancienne sur Esdras *restaurateur de la loi*, indique une rédaction postérieure ». La séparation des sources du Pentateuque « peut être regardée comme un essai littéraire réussi dans son ensemble ». On peut donc admettre que beaucoup de ces lois revenant en double dans le livre de l'Alliance, le Deutéronome et le Code sacerdotal ont été recueillies dans des collections différentes, en partie modifiées dans leurs détails et adaptées aux phases successives de la vie nationale et religieuse : elles seraient donc encore d'origine mosaïque, soit directement, soit en tant qu'applications particulières de principes mosaïques généraux. — Nous n'avons donc pas dans le Deutéronome « la teneur littérale des lois, telles que Moïse les avait écrites » mais néanmoins « il représente un développement plus récent de principes anciens et ayant encore conservé des éléments mosaïques ». La forme directe des discours, remplaçant notre discours indirect, est un procédé littéraire tout à fait ordinaire chez les Hébreux et auquel on aurait tort d'attacher trop d'importance. — Le code sacerdotal a toute l'apparence « d'une collection de lois extraites de sources différentes », mais nullement d'un code systématique, tel que l'aurait écrit Esdras, s'il l'avait inventé de toutes pièces. « Ces lois rituelles avaient été copiées et transmises dans les milieux sacerdotaux, les générations nouvelles y introduisirent des modifications imposées par les circonstances ». Ainsi s'explique l'empreinte plus récente de la rédaction finale, on sauve l'origine mosaïque de la législation et la bonne foi des compilateurs, on laisse à la critique le droit d'étudier les relations réciproques de ces codes.

L'axiome critique moderne : « Les Prophètes avant la loi » peut donc être accepté dans le sens : « il existait des écrits prophétiques avant la rédaction définitive du Pentateuque ».

*
* *

Puisque l'auteur se place sur le terrain littéraire de ses adversaires, nous devrons l'y suivre et c'est en admettant ses prémisses, sans nous prononcer sur leur valeur objective, qu'il nous faudra juger de la logique de ses conséquences. Remarquons d'abord qu'il y aurait lieu de mieux distinguer entre principes philosophiques et principes criti-

ques. Ces derniers touchent plutôt la question littéraire et historique, c'est par eux qu'on détermine le nombre et l'étendue des documents compilés, ainsi que la date de leur composition. Aucune vérité surnaturelle n'intervient dans la première partie de ce travail; il est possible que dans la seconde le surnaturel entre en ligne de compte, par exemple quand il s'agit d'une prédiction de l'avenir, et là encore il importe d'examiner si les preuves d'un caractère purement profane n'établissent pas la thèse à elles seules. Mais quand les exégètes rationalistes veulent résoudre la question de l'origine de la religion d'Israël en y appliquant non seulement les principes de critique historique mais encore la théorie de l'évolution purement naturelle, ils introduisent dans la discussion des principes philosophiques, ils passent du terrain de l'histoire à celui de la philosophie. Il serait donc inexact de représenter la théorie « moderne » de l'histoire d'Israël (= évolution de l'animisme au monothéisme) comme résultat logique des principes de la néo-critique seule : le côté naturaliste de cette théorie est avant avant tout et exclusivement un produit de la philosophie rationaliste. Si celle-ci est fausse, — et elle l'est, — démontrons-le par la philosophie ; mais n'attribuons pas ses égarements à la critique littéraire et historique. Appuyer sur cette distinction n'est pas faire l'apologie de tel système, mais celle de la vérité.

Afin de ne pas se perdre dans de longues discussions sur la valeur de la critique, l'auteur se place donc résolument sur le terrain que Wellhausen, Kuenen, etc., regardent comme historique. Les raisons qui l'y décident ne paraîtront pas bien fortes à tout le monde ; car 1) de ce que la critique littéraire et la critique historique de l'Hexateuque sont appelées l'une et l'autre à se soutenir, il ne suit pas qu'il y ait là un cercle vicieux : la première considère l'Hexateuque en lui-même et en trie les sources, la deuxième compare ces sources avec les textes des Juges, Rois, etc., qu'on n'a pas de raison de croire non historiques. En scolastique on dirait : « Sunt de eodem sed non secundum idem ». 2) C'est aller trop loin que d'affirmer que la valeur strictement historique du Pentateuque n'est nullement solidaire de sa mosaïcité. Il est vrai que l'auteur est convaincu que le Pentateuque est anonyme aussi bien que Josué, les Juges et les Rois; mais s'il est vraiment d'un auteur ou d'auteurs contemporains des faits relatés, il est incontestablement plus « historiquement croyable » que s'il a été écrit bien des siècles plus tard, après que ces récits eurent été amplifiés et diversement colorés par des traditions orales. Il est donc passablement hardi et quelque peu injurieux d'affirmer que « même si la mosaïcité du Pentateuque était parfaitement dé-

montrée, l'école critique n'en serait pas plus disposée à en accepter les données » (p. 31). — 3) Par conséquent, l'Histoire de la religion d'Israël de la « nouvelle théorie » ne sera pas tout à fait la même que celle de l'ancienne, si l'exposé d'une religion mosaïque aussi parfaite à l'origine de la vie nationale n'est pas aussi certain au point de vue historique.

En prenant le huitième siècle comme point de départ de son étude, Robertson — v. Orelli constate que l'enseignement d'Amos et d'Osée présuppose une éducation littéraire et religieuse en Israël. Ce chapitre contient d'excellentes réflexions, il jette un pont sur l'abîme qu'une critique exagérée veut creuser entre la religion « prophétique » et la religion « anté-prophétique », il indique une modification ou atténuation assez importante que devra subir une exégèse trop avancée. En effet, les « hommes de Dieu » du huitième siècle ne furent pas des novateurs radicaux; il est inadmissible que « toute la conscience religieuse de la nation ait pu s'élever *subitement* à ce niveau ». Néanmoins n'exagérons pas la portée de ces preuves; s'il existait un enseignement religieux antérieur à celui des prophètes du huitième siècle, rien ne nous prouve qu'il était tout aussi développé; si le peuple devait avoir reçu déjà une éducation religieuse antérieure le rendant capable de comprendre les prophètes, cette éducation pouvait être passablement rudimentaire. Rappelons-nous que les païens convertis au christianisme ont pu comprendre les missionnaires chrétiens, et pourtant quel abîme entre leur passé et cet enseignement nouveau! De plus, cet enseignement antérieur n'était pas nécessairement ni probablement écrit : Samuel, Élie, Élisée ont-ils écrit? Quant au passé *littéraire* que le huitième siècle présuppose, n'est-ce pas être un peu trop optimiste que de nommer « abondante » et « variée » la littérature supposée existante avant 750? On peut s'expliquer la perfection formelle de ces écrits sans être forcé d'admettre une très longue période littéraire antérieure, puisque « en hébreu et en arabe, l'art parfait de l'écrivain consiste à rendre simplement la parole parfaite. La Genèse, le Kitâb el Aghâni, les contes du Nord germanique se lisent comme s'ils étaient racontés : Amos aussi écrit comme il parle, quoiqu'il ait probablement remanié ses prophéties avant de les publier. » On ne voit pas pourquoi l'auteur trouve cette explication insuffisante, d'autant moins que les critiques concèdent l'existence de documents écrits déjà avant le neuvième siècle! Citons : le Cantique de Débora (Jug. v) et la fable de Jotham (Jug. ix, 7) au treizième siècle; les élégies de David sur Saül et Jonathan (II Sam. i) et sur Abner (II Sam. iii), la parabole de Nathan (II Sam. xii), la dédicace de Salomon (I Rois, viii),

le livre des Guerres de Iahweh, le livre du Iašar, tous avant 950 (1) !

Puisque ses adversaires ont tort de présenter la prédication d'Amos et d'Osée comme entièrement nouvelle, l'auteur a raison de le leur montrer en s'appuyant sur les textes de ces prophètes. Est-ce une raison de se mettre en mauvaise humeur et de leur dire qu' « Amos et Osée savaient mieux d'où ils avaient reçu leur éducation religieuse, qu'une demi-douzaine de professeurs modernes »? Est-ce surtout prudent ensuite de se payer à lui-même le luxe d'une petite débauche d'hypercritique et de littérature en nous décrivant Amos comme « un homme souple, ardent, agile, aux yeux étincelants et inquiets, aux mouvements saccadés, maître de ses sentiments, quoique ses narines tremblent et que ses tempes s'enflent lorsqu'il s'anime ; sa voix est perçante, etc. Osée est plus grand de taille, plus lent et plus digne dans ses mouvements; il habite la ville, sans doute dans le voisinage d'une boulangerie, puisqu'il emprunte de préférence ses images au four ardent ; sa voix est plus douce » etc! Mais revenons aux documents antérieurs à 750.

L'idée générale, *qu'on écrivit* avant le huitième siècle et que cette littérature subit une *influence prophétique* est très juste. Que Moïse ait pu écrire, des critiques très avancés comme Cornill (2) n'en doutent pas ; mais ils contestent naturellement que du temps des correspondances retrouvées à Tell el Amarna le peuple de Chanaan ait connu l'écriture cunéiforme, que « Qirjat-Sefer » soit = ville des livres, que l'histoire du jeune homme écrivant pour Gédéon la liste des hommes influents de Sukkot prouve que l'usage de l'écriture était alors répandu (Cornill, *loc. cit.*). — Quant aux prophètes, la distinction entre ro'eh et nabi' n'est pas tout à fait arbitraire. Que parmi les premiers nᵉbî'îm hébreux un grand nombre ait emprunté à des corporations chananéennes leur caractère patriotique et certains usages bruyants ou étranges qui nous étonnent plus ou moins, et qu'à une époque où patriotisme et religion avaient les mêmes défenseurs et représentants, des ro'îm comme Samuel aient voulu leur imprimer un caractère principalement religieux, en cherchant à supprimer peu à peu tout ce qui était incompatible avec la vraie religion mosaïque, jusqu'au jour où les nᵉbî'îm furent arrivés à ce haut niveau religieux où nous les trouvons au huitième siècle (3), — il n'y a là rien d'inadmissible pour qui se place sur le terrain littéraire des critiques. Le

(1) Kautzsch, *Die Heilige Schrift des Alt. Testam.*, Beilagen, pp. 111-116.

(2) *Eint. in das Alte Testam.*, éd. 1892, p. 15.

(3) Cf. Montefiore, *Lectures on the origine and growth of religion... of the ancient Hebrews*, p. 70-80.

nom de « nabi' » donné à Abraham dans l'Élohiste, ne pourrait pas servir d'objection à l'auteur, puisqu'il suppose par hypothèse qu'E fut écrit au huitième siècle : on dut alors donner aux prophètes en général le nom usité à cette époque. — Que les écoles des nᵉbî'îm aient renfermé les auteurs anonymes des récits sur les héros et les rois insérés plus tard dans les Juges et les Rois, c'est possible; reste à savoir quand ces récits furent écrits. Il a déjà été dit plus haut que l'école moderne en place quelques-uns au neuvième et au dixième siècle. En tout cas la couleur prophétique de SS par exemple est complètement différente de la couleur deutéronomique des cadres des Juges et des Rois, et il n'est nullement probable que l'auteur de ces cadres et celui des récits enclavés soient identiques : Rob.-v. Or. accepte les prémisses, qu'il ne rejette pas les conclusions. — Par contre, sa remarque que « l'exactitude topographique minutieuse ne garantit pas la vérité historique du récit » est excellente : certains de nos romans historiques le peuvent surabondamment. Alors pourquoi veut-il trouver dans cette exactitude plus que la preuve d'une origine locale du document en question? Ne contredit-il pas son principe quand il affirme que les auteurs sont contemporains du fait raconté, parce qu'ils ne se trompent pas sur la topographie, la mémoire locale d'une tradition orale étant très sujette à erreur? Conclure de certaines bévues géographiques de Wellhausen et de Lenormant (p. 71), vivant en Europe, à la nécessité pour l'auteur biblique toujours exact, mais aussi vivant en Palestine, de recevoir ces détails géographiques autrement que par la tradition orale, c'est donner une entorse à la logique.

Les données historiques des écrits du huitième et du neuvième siècle relatives aux époques antérieures sont bien mises en relief par l'auteur. En effet, la réalité historique de l'exode, de la législation au Sinaï, de la déperdition d'éléments religieux mosaïques aux temps des juges, etc., ne peut pas être raisonnablement contestée, et c'est évidemment aller trop loin que de la nier. Du reste, des critiques modérés le reconnaissent et ceux qui le nient sont passablement embarrassés par des découvertes comme celles du nom du roi Kudur-Lu'gamar (1).

Cependant l'auteur lui-même ne paraît pas tenir d'une manière absolue et intransigeante à la stricte historicité des vies des patriarches, car il les regarde comme des « objets de méditations édifiantes », racontées d'une façon « homilétique » et servant de « base à

(1) P. Scheil, *Notes d'Épigraphie et d'Archéologie assyriennes*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, vol. xix, 1896.

l'enseignement prophétique ». On dirait même qu'il se rend compte que la personnalité de Jacob et surtout celle d'Isaac est plus pâle, plus effacée que celle d'Abraham. Est-ce parce qu'il sent que les textes prophétiques sur lesquels il s'appuie exclusivement prouvent avant tout que ces figures patriarcales avaient pris consistance dans la conscience populaire du huitième siècle (1)? Ce n'est pas probable, car les prophètes ne mentionnent Abraham qu'à une époque plus récente, et l'on serait tenté de croire les figures d'Isaac et de Jacob plus anciennes, parce qu'elles sont mentionnées plus tôt. Cette preuve serait insuffisante, il est vrai, mais elle montre au moins que pour sauver la tradition patriarcale dans une plus grande étendue, il faut tenir compte en première ligne de J et d'E, dont l'un ou l'autre est regardé par la critique comme ayant existé avant Amos et Osée (2).

Dans l'argumentation de Rob.-v. Or., il y a encore certaines conclusions de détail qui paraîtront quelque peu déborder sur les prémisses. Les auteurs de J et d'E n'ont pas été nécessairement des nomades pour avoir pu raconter, comme ils l'ont fait, les vies des patriarches; la connaissance qu'ils ont de la vie nomade n'est pas une preuve péremptoire qu'ils n'ont pas vécu après Salomon, « quand Israël vivait sous la vigne et le figuier ». Les « aperçus et cadres » des livres historiques, nous le disions déjà plus haut, ne sont pas tout à fait identiques aux traditions relatives aux premières périodes de la vie nationale : les défections et les conversions du peuple purent être connues comme des faits historiques, et c'est comme tels que les récits proprement dits nous les transmettent; la connexion entre les crimes et le repentir du peuple d'une part, et la punition, le pardon et le secours de Iahweh de l'autre, appartient plutôt à la philosophie de l'histoire d'Israël, exprimée dans les « aperçus et cadres » que la critique croit être dus au prophétisme insistant si souvent sur l'idée de Dieu *saint*, et surtout au Deutéronome.

Dans l'exposé de la religion anté-prophétique la tendance apologétique de l'auteur se fait jour trop souvent; on le voit préoccupé de concéder le moins d'imperfection possible dans les idées religieuses du peuple, comme aussi le moins de développement possible dans celles des prophètes. Cependant les textes admis comme base de discussion ne permettent guère de douter que le peuple avait sur le surnaturel des opinions qui nous paraissent inexactes à nous, qui profitons d'un travail philosophique de vingt siècles et voulons ré-

(1) Cf. Kittel, *Geschischte der Hebräer*, I, p. 156 sq.
(2) Kittel, *loc. cit.*

soudre des problèmes qui alors n'existaient pas. Chez les prophètes eux-mêmes une plus grande précision succéda au vague des premiers siècles; si leur enseignement a été réformateur sur certains points, il fut innovateur sur d'autres, en ce sens que des idées jusque-là simplement esquissées furent mises par eux dans un relief plus saillant : notre apologétique traditionnelle ne l'affirme-t-elle point depuis longtemps, quand elle nous parle du développement de l'idée messianique? Des traits nouveaux viennent s'ajouter à l'ébauche initiale, jusqu'au jour où sous l'action progressive de la révélation le dogme arrive à son complet épanouissement. Ce progrès dans la conception des attributs divins, du royaume messianique, de la vie de l'au-delà, etc., nous le constatons chez les prophètes eux-mêmes : tout le monde sait que la théologie d'Isaïe est bien plus avancée que celle d'Amos, que la liturgie d'Ézéchiel est plus minutieuse que celle de Samuel! Est-ce pour n'avoir pas suffisamment tenu compte de ces faits, que Rob.-v. Or. glisse sur ce qu'il croit être des difficultés? Il n'explique pas pourquoi Élie va au Sinaï pour y voir Iahweh; il faudrait cependant en parler, lorsqu'on veut prouver que seule la masse du peuple croyait que le dieu national résidait sur cette montagne. Il n'est pas évident pour tout le monde que l'immolation des descendants de Saul livrés aux Gibeonites, et l'exécution d'Agag « devant Iahweh » prouvent encore moins que les autres preuves qu'on croit avoir en faveur de l'existence des sacrifices humains. Dans un ordre de choses différent il est un peu hardi de déclarer incontestable que l'éphod n'était qu'un vêtement, et, un peu plus loin, que les mazzèbes n'étaient que des colonnes commémoratives et non pas des piliers sacrés érigés à côté des autels.

Les dimensions déjà trop grandes de ce compte rendu ne nous permettent plus d'examiner ce que dit l'auteur sur les questions du Iahwéhisme primitif, de la monolâtrie et du monothéisme, de la législation et de la loi écrite. Remarquons seulement qu'il admet pour le Pentateuque une authenticité dans un sens large, à peu près comme certains exégètes l'admettent pour notre premier évangile formé d'un noyau araméen donné par saint Mathieu, mais amplifié dans le texte grec. Il fait au moins virtuellement la distinction du problème littéraire et du problème historique et archéologique. Quant au premier, il croit que le travail critique discernant dans l'Hexateuque quatre documents dus à des auteurs différents est réussi dans ses grandes lignes; dans ce triage des sources, seuls les principes profanes de critique littéraire sont mis en jeu; aussi comme ces sources se retrouvent jusqu'au delà du livre de Josué, aucune d'elles n'est

regardée par l'auteur comme émanant de Moïse-rédacteur. Le problème historique de la date de ces documents est plus compliqué; les opinions personnelles sur l'ordre extra-naturel pourraient ici influencer le jugement des critiques; les données extrinsèques, les allusions, etc., laissent plus de jeu à l'appréciation subjective; ces sources contiennent des textes plus anciens et ont parcouru différentes étapes antérieures à la fixation de leur teneur textuelle présente : Rob.-v. Or. croit donc devoir les dater, mais sans préciser, d'une époque plus ancienne que celle que leur assigne p. e. Wellhausen. Ce qui l'y engage surtout, c'est la tradition affirmant l'origine mosaïque de la *législation* de l'Hexateuque. Il cherche à concilier cette tradition avec le fait, qu'il regarde comme certain, de la présence de trois codes souvent parallèles, celui de JE (le « Livre de l'Alliance »), celui de D et celui de P (+ H). Ces trois collections représenteraient trois formes se complétant souvent de la tradition législative; celle de JE se rapprocherait le plus du texte mosaïque, si elle ne lui est pas à peu près identique. Des additions postérieures, des développements et remaniements oratoires, des adaptations à l'état religieux d'Israël plus développé sous l'influence prophétique auraient donné à cette législation la forme que nous retrouvons dans D. Le Code sacerdotal et la Loi de sainteté ne seraient que la codification des coutumes rituelles en grande partie écrites, remontant à une haute antiquité et représentant le développement et l'application aux temps nouveaux du rituel mosaïque.

Ainsi formulé, le problème critique est placé sur un terrain intermédiaire où une extrême gauche rationaliste en fait de philosophie, et une extrême droite presque sceptique en fait de critique, semblent à notre auteur pouvoir s'entendre plus facilement. De fait, si l'on admet l'existence des quatre sources, on constate que les lois qui se retrouvent dans D, JE et P, sont en D dépendantes de celles de JE et parallèles à celles de H, — les citant parfois textuellement, — ou sont des applications et conclusions de principes formulés d'une manière générale dans JE (1).

D'autre part, le principe général de modifications et d'additions est admis aujourd'hui par plus d'un exégète catholique (2).

(1) Cf. Driver, *Critical and exegetical commentary on Deuteronomy*, 1895, p. III-XIX.

(2) Cf. J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, I, p. 299, note : « On peut admettre comme certain qu'après Moïse, la Loi fut modifiée et complétée selon que l'exigeaient les situations nouvelles... Il est certain qu'il y en eut d'autres (des modifications) que l'Écriture a passées sous silence... il est très légitime d'admettre que plusieurs dispositions d'une époque plus tardive ont pu être placées dans le Pentateuque », et p. 306 : « un auteur inspiré, eu égard

Quoi qu'il en soit donc de certaines opinions de R.-v. Or., que les uns jugeront trop hardies, les autres trop arriérées, de certains détails qui paraîtront très contestables, de l'interprétation de certains faits critiques ou historiques, sur la portée desquels il y aura toujours des controverses, son livre pourra être d'une très grande utilité aux tenants des deux « théories » bibliques extrêmes; œuvre loyale d'un savant et d'un croyant, elle intéresse non seulement par sa valeur historique et critique, mais aussi parce qu'elle révèle chez l'auteur des préoccupations dignes de respect et de sympathie.

W. Murphy.

II

LE

NOYAU PRIMITIF DES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

(*Suite et fin.*)

III

En nous prononçant pour cette théorie, nous n'entendons, en aucune façon, nous rendre solidaire de l'une ou de l'autre des nombreuses et ingénieuses combinaisons que l'on a faites, surtout en Allemagne et en Angleterre, sur les divers documents qui se sont fondus dans tel ou tel évangile. Nous nous rallions uniquement aux sources écrites, sans nous attarder à les deviner ou à les classer, à fixer leur nombre ou à décrire leur dérivation et la manière dont elles se sont agglutinées dans nos Évangiles canoniques. S'engager sur ce terrain, c'est s'engager sur un terrain mouvant, sur lequel on n'a aucun point d'appui sérieux. Contentons-nous de constater les faits et ne cherchons pas à déterminer comment les choses se sont passées, lorsque les choses elles-mêmes n'ont pas encore parlé.

Quant à l'existence des sources écrites, elle se déduit déjà, avec une

au mauvais état du texte ou aux besoins de son temps, a très bien pu entreprendre un *travail de revision* et *ajouter des lois d'origine plus récente.* Que si l'on veut donner à ce travail le nom de « rédaction », il n'y a pas lieu de discuter sur le mot. » (Voir *ibid.* p. 306, note, les opinions de M. Van Hoonacker sur le code sacerdotal et le Deutéronome.)

assez grande rigueur, de tout ce que nous venons de dire jusqu'ici. Le prologue de saint Luc, qui en affirme l'existence, l'impossibilité d'expliquer autrement le problème synoptique, principalement dans l'une de ses parties, celle des coïncidences verbales, ce sont là deux faits qui ne laissent presque plus de place qu'à l'hypothèse des documents écrits. Sans compter qu'elle assure, d'une manière satisfaisante, la solution du problème synoptique, elle est, en outre, la plus simple et la plus conforme à la marche naturelle des choses. On nous somme à tout moment d'appliquer aux auteurs profanes les mêmes procédés que nous appliquons à nos Évangiles : si les critiques constataient, dans deux ou trois auteurs profanes, tant de ressemblances verbales, ils seraient vite éclairés et n'hésiteraient pas le moins du monde à conclure qu'ils se sont servis des mêmes sources. C'est aussi, à un degré peut-être différent, la méthode appliquée par l'école conservatrice à l'Ancien Testament, lorsqu'il s'agit de démontrer que les auteurs des livres postérieurs connaissaient le Pentateuque. Et pourtant dans les Évangiles les analogies sont bien plus nombreuses et plus frappantes.

Ici nous ne pouvons pas perdre de vue le fameux texte de Papias qui a tant défrayé la critique dans ces cinquante dernières années et qui demeure toujours là, défiant les efforts des exégètes. On sait ce que raconte Eusèbe. Il nous rapporte que Papias disait que saint Matthieu avait écrit en hébreu les λόγια du Sauveur (1). Ces λόγια sont devenus pour la critique une véritable énigme. Que faut-il entendre par là? Telle est la question qu'on s'est posée spontanément. Deux hypothèses virent immédiatement le jour. En général, l'école conservatrice ne vit dans ces λόγια que l'Évangile actuel de saint Matthieu. L'école critique soutient qu'il s'agit là d'un petit recueil primitif qui n'aurait embrassé que les discours et les sentences du Divin Maître. Ce petit recueil aurait été une des sources écrites dont se seraient servis les rédacteurs de nos Évangiles actuels.

Il est évident que si l'on s'en tient à la simple valeur des mots, l'école critique a raison. Le mot λόγιον signifie *oracle, réponse*, ce que les Latins traduisent par *effatum*. Quelles que soient les violences qu'on veuille lui faire subir, il ne peut indiquer selon son étymologie qu'un des deux éléments dont se compose l'histoire évangélique, à savoir les λεχθέντα et nullement les πραχθέντα.

L'école traditionnelle en a appelé, avec un peu trop de confiance,

(1) Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (*H. E.*, III, 39.)

au contexte pour montrer que les λόγια désignent ici et les *actes* et les *paroles*. On a dit qu'immédiatement avant, en parlant de saint Marc, Papias employait le même mot (σύνταξιν τῶν κυριακῶν λόγων). Cependant il veut désigner par là et les faits et les paroles, puisqu'il venait de dire λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Tel est le raisonnement.

Le contexte, pris dans sa rigueur, ne dépose pas en faveur de cette interprétation. Lorsqu'il est question de l'Évangile de saint Marc, le texte a soin de spécifier tous les éléments, λεχθέντα ἢ πραχθέντα; à peu près les mêmes mots que *Act.*, I, 1, où il s'agit incontestablement d'une histoire complète. S'il se fût agi de notre Évangile actuel de saint Matthieu, qui est plus étendu que celui de saint Marc, il est à présumer que le texte eût spécifié, au lieu de se contenter de ce simple mot λόγια. — De plus, il n'est nullement démontré que, quelques lignes plus haut, là où il est question de saint Marc, le mot λόγιον embrasse les λεχθέντα et les πραχθέντα. Remarquons bien la contexture du texte. C'est saint Marc qui a écrit soit les λεχθέντα soit les πραχθέντα; quatre lignes plus bas le sujet change. Ce n'est plus saint Marc, mais saint Pierre qui, instruisant (διδασκαλίας) dans un but d'utilité (πρὸς τὰς χρείας), ne mettait pas en ordre les κυριακοὺς λόγους. — Or il est très probable que la première prédication des apôtres consistait surtout à rappeler les préceptes, les commandements et les maximes du Sauveur. De sorte qu'ici les κυριακοὶ λόγοι, en tenant compte du mot qui les précède immédiatement (διδασκαλίας), signifieraient uniquement les oracles, les paroles; ainsi nous arriverions, par l'analyse du contexte, à la formule des *Act.*, I, 1, ποιεῖν, διδάσκειν, où le second mot indique évidemment un véritable enseignement oral, équivalant aux λεχθέντα.

Quoique nous reconnaissions de bonne foi que les λόγια de Papias puissent s'entendre, rigoureusement parlant, à la fois et des λεχθέντα et des πραχθέντα, il n'en est pas moins vrai que dans leur sens naturel et obvie, ils conviennent uniquement aux λεχθέντα; nous arrivons ainsi, avec plus de probabilité, à l'hypothèse des documents écrits. Cette théorie, loin d'être ébranlée par le texte de Papias, en reçoit plutôt une nouvelle force.

Quelles sont les objections dirigées contre l'hypothèse des documents écrits? ont-elles quelque valeur? C'est ce qu'il nous reste à examiner pour compléter cette considération.

On prétend d'abord que s'il eût existé des documents écrits, et, surtout en un certain nombre, on devrait en trouver des traces dans l'antiquité. Or, on n'en trouve absolument aucune trace. Comment supposer que de pareils documents soient demeurés inconnus aux pre-

miers écrivains ecclésiastiques dont la légitime curiosité, pour tout ce qui regarde les origines chrétiennes, est si connue?

Cette objection suppose ce qui est précisément en question, et fait un peu trop arbitrairement violence aux textes. — Vous dites qu'on ne trouve aucune trace de documents écrits dans l'antiquité. La question est de savoir si les πολλοὶ de saint Luc (I, 1) et les λόγια de Papias ne sont pas des traces suffisantes de ces documents. Est-on même sûr qu'il n'y ait aucune allusion dans la πηγή de saint Épiphane à laquelle puisèrent tous les rédacteurs de nos Évangiles (1)? On voit donc que, à tout prendre, cette première difficulté se réduit à une pétition de principe.

On insiste et on dit que si ces documents écrits eussent existé, ils n'auraient pas disparu; ils se seraient conservés à côté de nos Évangiles canoniques et des Apocryphes.

Nous répondrons qu'il n'y a rien d'impossible à ce qu'ils aient disparu. Dans l'Ancien Testament il y a bien des livres qui se sont perdus. Et dans le Nouveau n'y a-t-il pas quelque épître de saint Paul qui a subi le même sort? — Au surplus, la disparition de ces documents s'explique assez naturellement. Après que nos Évangiles canoniques eurent été composés, que la société chrétienne en eut pris possession et s'en fut servie pour tous les besoins de la vie religieuse, on ne dut attacher presque aucune importance aux autres documents écrits; dès lors ceux-ci, tombant peu à peu en désuétude, finirent par disparaître entièrement. — Si les sectes hérétiques n'eussent plus ou

(1) On connaît assez communément les paroles de saint Épiphane. L'évêque de Salamine, parlant de nos Évangiles, dit (*Haer.*, II, 51, 6), que leurs auteurs racontent quelquefois les mêmes choses pour montrer qu'ils puisent à la même source : τὰ μὲν συμφώνως καὶ ἴσως κηρύξωσιν [οἱ τέσσαρες εὐαγγελισταὶ], ἵνα δειχθῶσιν, ὅτι ἐξ αὐτῆς τῆς πηγῆς ὥρμηνται. — Que faut-il entendre par là? L'école conservatrice prétend qu'il s'agit là de l'Esprit-Saint qui a inspiré les évangélistes : « Saint Épiphane veut dire que les évangélistes ont été inspirés par le même Esprit de Dieu » (Fillion, *ibid.*, p. 50). Est-ce bien sûr? — Je vois bien que, immédiatement après, quand il est question de la partie propre à chaque évangéliste, saint Épiphane en appelle à l'Esprit-Saint. Mais pour les parties communes on ne voit rien de pareil dans le texte.

Il convient de rapporter également ici les paroles de Celse conservées par Origène (*C. Cels.*, II, 27). L'auteur du *Discours véritable* reprochait aux fidèles de défigurer l'Évangile de la première écriture trois, quatre et plusieurs fois, afin d'être en état de repousser les objections : μεταχαράττειν [τινὰς τῶν πιστευόντων] ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ Εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ, ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι. — Nouvelle difficulté. Qu'est-ce que cette *première écriture?* On prétend que c'est la *première rédaction*. Celse aurait donc accusé certains fidèles d'altérer la première rédaction des Évangiles : « Celse désigne simplement nos évangiles canoniques » (Fillion, *ibid.*). Cette interprétation cadre mieux avec le contexte; l'école documentaire n'a pas ici, ce semble, la partie belle. — Quant au rationalisme, il pourrait répondre en disant qu'il s'agit de savoir ce que c'était que cette *première rédaction*.

moins employé les apocryphes, il y a tout lieu de présumer que ceux-ci eussent également disparu.

On déclare, en troisième lieu, que ce système est arbitraire, qu'il multiplie les suppositions, que c'est, en un mot, une œuvre d'imagination.

Je ne vois pas qu'il y ait là un si grand jeu d'imagination. Autre chose est la *substance* d'un système, autre chose sont les *théories explicatives* qu'on en donne. Que certains exégètes aient fait preuve d'une grande imagination en entreprenant de compter, de recenser, comme s'ils les avaient eus sous les yeux, tous les documents écrits ayant servi à la composition de nos Évangiles, et de montrer dans quel agencement ils se sont combinés, nous l'accordons bien volontiers. — Mais conclure de là que c'est faire preuve d'imagination en défendant en général l'existence de documents écrits sans dresser leur généalogie et leur recension et sans décrire leur agencement, c'est aller un peu trop loin. Or les exégètes prudents ne soutiennent que ce dernier point et ne songent aucunement à entreprendre un voyage d'exploration à travers la région des documents.

On réplique aussi : « A une même source un littérateur grec, tel que saint Luc, puise ses araméismes; un Juif, comme saint Matthieu, emprunte son grec souvent très pur, et saint Marc ses expressions latines grécisées (1). »

Ce phénomène n'est pas du tout étrange. Ce serait le contraire qui étonnerait. Cet argument, — il est regrettable qu'on ne l'ait pas remarqué, — prouve plutôt en faveur de l'emploi des sources écrites.

On se figure, dans le camp de ceux qui nous opposent cet argument, que les défenseurs de la théorie documentaire enseignent que les rédacteurs de nos Évangiles canoniques ont tout emprunté aux documents. Mais qui a jamais soutenu cela? Personne, que je sache, n'a jamais soutenu que nos Évangiles canoniques ne sont que des copies, des décalques serviles des documents écrits. Il est certain que, à côté du document écrit, une influence traditionnelle a pénétré nos trois synoptiques.

De plus, on suppose que les rédacteurs de nos Évangiles copiaient mot à mot les sources écrites. Rien de plus arbitraire que cette supposition. Dans bon nombre de cas on a dû s'asservir à cette transcription verbale. Mais rien ne s'oppose à ce que, dans certains autres cas, les auteurs des synoptiques se soient simplement contentés de s'approprier le sens des choses.

(1) Le Camus, *op. cit.*, p. 36.

Enfin, — et c'est ce qui est le plus typique, — nous avons peut-être là l'argument le plus fort que l'on puisse donner en faveur de la théorie des sources écrites. Nous demanderons à ceux qui nous font une pareille objection : Où un littérateur grec, tel que saint Luc, a-t-il pu puiser les araméismes qui émaillent très rarement son récit; où saint Matthieu a-t-il emprunté son grec souvent très pur, et saint Marc ses expressions latines grécisées, si ce n'est à des sources écrites? S'imagine-t-on que saint Luc, Grec de naissance et de culture, saint Matthieu, Juif de pur sang, et saint Marc, également Juif, auraient pu trouver, tout seuls et sans des documents écrits, l'un ses araméismes, l'autre son grec souvent très pur, le troisième ses expressions latines grécisées? Il serait téméraire de le croire. Si dans un ouvrage français je trouve des phrases allemandes et que je sache, d'autre part, que l'auteur du livre n'était pas versé dans la littérature allemande, je serai naturellement porté à conclure qu'il les a copiées dans un document quelconque.

De tout ceci nous pouvons, je crois, conclure que la théorie des documents écrits n'est nullement renversée par les objections qu'on lui fait, bien plus, qu'elle garde, même après cette épreuve, toute sa valeur et un degré de probabilité de beaucoup supérieur à celui de la théorie opposée.

IV

Il nous est maintenant permis de faire un pas de plus dans nos recherches critiques, et de porter notre attention sur un autre point d'une importance non moindre. Une chose peut être regardée comme certaine à l'heure actuelle : c'est que s'il a existé, comme nous en sommes convaincu, des documents écrits ayant servi de sources à nos Évangiles synoptiques, il faut désormais renoncer à l'espoir de les découvrir, et de savoir au juste en quoi ils consistaient et dans quelle mesure ils ont été utilisés par les trois premiers évangélistes. Ce n'est pas qu'il faille, absolument parlant, désespérer à tout jamais des efforts et des ressources de la critique; mais enfin le problème est tellement difficile qu'il semble être au-dessus des moyens ordinaires dont dispose l'érudition. Par conséquent il nous est impossible d'établir une comparaison entre les sources elles-mêmes. Heureusement que nous pouvons, jusqu'à un certain point, compenser ce désavantage en attaquant la question par un autre côté et en portant la comparaison sur un autre terrain. Ce nouvel aspect du problème consiste à essayer de rétablir l'ordre qui a pré-

sidé à la genèse des Évangiles synoptiques. Je voudrais donc, avant d'achever cette étude, examiner ce point de vue, qui est du reste un des éléments du problème très complexe des Synoptiques.

La question est celle-ci : Dans quel ordre ont apparu les Évangiles synoptiques, et quel est des trois le plus ancien en date? — Jusqu'ici la tendance générale de l'exégèse traditionnelle a été de calquer l'ordre chronologique sur l'ordre même de classement. Les trois premiers Évangiles auraient apparu dans l'ordre même qu'ils occupent dans le Nouveau Testament, à savoir saint Matthieu le premier, saint Marc le deuxième et saint Luc le troisième. Pour cette école la raison de cette disposition des trois relations synoptiques ne serait ni l'ampleur du contenu, ni peut-être un hasard purement accidentel, ni une manière de voir des scribes des premiers manuscrits; elle consisterait uniquement dans leur ordre d'apparition.

Il est avantageux de circonscrire le débat dans ses plus étroites limites. Presque tout le monde est d'accord que saint Luc ne peut prétendre à la primauté chronologique. Le débat se trouve donc circonscrit entre saint Matthieu et saint Marc. Une opinion, qui gagne chaque jour du terrain, se prononce en faveur de l'antériorité de ce dernier. Elle n'a pas encore réuni la majorité des exégètes, mais cela ne peut l'empêcher de faire valoir ses droits, si elle en a. Pour ce qui me regarde personnellement, je serais très disposé à croire que saint Marc est le plus ancien de nos Évangiles synoptiques; de sorte que, dans l'état actuel de nos connaissances, où nous ne possédons plus les sources, s'il peut encore être question d'un noyau primitif, ce serait dans saint Marc qu'il faudrait le chercher. Il nous reste à montrer sur quoi repose cette opinion.

Le premier motif, qui devrait nous porter à préférer cette solution, c'est le caractère même de la rédaction de saint Marc. Le deuxième Évangile, on l'a assez souvent rappelé, est le plus court et le plus concis. Celui de saint Matthieu est bien plus développé et détaillé. Ce caractère n'est-il pas un un trait de lumière pour la critique? Ne trouvons-nous pas là, assez nettement exprimé, l'ordre de composition de ces deux relations? — Il est à présumer qu'on a suivi ce qui est plus ou moins la règle de toutes les littératures, et qu'on a procédé ainsi : on a dû commencer par faire comme un canevas; le reste devait venir après. La marche générale de l'histoire de toutes les littératures est de *développer* et *d'amplifier* et non de *résumer* et de *restreindre*. Or saint Matthieu marque un développement très accentué; il doit par conséquent, selon toutes les inductions, être postérieur à saint Marc. — En outre, le style de saint Marc porte les traces du plus pur

archaïsme. C'est un style à la fois précis et vigoureux, simple et imagé, négligé et incisif. En lisant cet évangéliste on sent qu'on a affaire à une relation qui se rapproche, le plus près possible, de la date même des événements qu'elle raconte. Cet archaïsme, on aurait de la peine à le trouver au même degré dans saint Matthieu. Dès lors le style n'est-il pas la marque de l'antériorité de saint Marc?

Cette première considération nous en suggère une autre très analogue. Quand on lit attentivement la Relation de saint Matthieu, on y constate autant une *thèse* qu'une *histoire*. En nous plaçant à ce point de vue nous pouvons dire que c'est un récit aussi *dogmatique* qu'*historique*. Pour faire mieux comprendre cela, prenons un exemple : Le récit s'ouvre par la généalogie de Notre-Seigneur. A quoi bon, serait-on porté à se demander de prime abord, à quoi bon cette généalogie qui semble être un hors d'œuvre? On ne trouvera, croyons-nous, le motif de l'insertion de cette généalogie dans le récit que dans les préoccupations de l'auteur. Le rédacteur veut démontrer la *Messianité* de Jésus-Christ. A cet effet il fallait montrer qu'il était de la race de David. C'est ainsi qu'on s'était toujours représenté le Messie. Selon la croyance commune des Juifs, le Messie devait sortir de la souche de David. Il fallait donc mettre en pleine lumière cette descendance davidique de Jésus-Christ. — Revenons maintenant à notre sujet. L'Évangile de saint Marc ne présente aucune tendance dogmatique; c'est une exposition simple et claire des principaux épisodes de la vie du Sauveur. D'autre part, il est très vraisemblable qu'une exposition calme et sereine a dû précéder une exposition dogmatique. Avant de démontrer une thèse on commence ordinairement par exposer les faits; le besoin de la démonstration ne se fait sentir que plus tard, par suite de nouvelles circonstances. Cette tendance diverse des deux relations peut donc être regardée comme un indice de l'antériorité de saint Marc.

Nous touchons ici à une idée presque identique à celle que nous venons de développer, et sur laquelle nous avons besoin d'insister quelque peu. Nous disions tout à l'heure que l'Évangile de saint Matthieu présente un caractère dogmatique; nous ajoutons à présent : il offre également un caractère *apologétique*. On pourrait dire, en envisageant la chose sous ce point de vue, que cet Évangile est *antijudaïque*. Voici comment : on voit que l'auteur ne vise qu'à une chose : persuader aux Juifs, auxquels il s'adresse, et qui doutaient visiblement de la mission du Sauveur, leur persuader, dis-je, que Jésus-Christ est le vrai Messie, prédit et annoncé dans l'Ancien Testament. Pour réaliser son dessein, l'auteur avait naturellement besoin de montrer que toutes les prophéties messianiques de l'Ancien Testa-

ment avaient reçu en Jésus-Christ leur parfait accomplissement. Voilà pourquoi il ne manque jamais d'encadrer à point dans la trame de son récit les prophéties de l'Ancien Testament. — Saint Marc, au contraire ne laisse percer rien de pareil. On a remarqué qu'il ne cite que deux fois l'Ancien Testament (I, 2-3 et XV, 28); et encore la seconde citation est très douteuse. — Cela étant, nous en revenons de nouveau à la réflexion que nous faisions il n'y a qu'un instant. Avant de songer à faire une thèse apologétique, on a dû commencer par exposer, avec la plus grande simplicité possible, les grands faits de la vie du Sauveur. Ce n'est qu'après que le besoin de défendre la divine mission de Jésus-Christ contre les résistances juives à l'aide des prophéties de l'Ancien Testament a dû se faire sentir. Les premiers narrateurs avaient été surtout frappés des merveilles de la vie du Divin Maître, et profondément séduits par sa figure surhumaine. Ils durent avant tout exprimer leurs impressions; l'apologétique, qui demande un certain travail de réflexion, du calme et du calcul, n'est pas, dans le cours ordinaire des choses, le premier jet d'une âme intimement remuée et subjuguée par l'extraordinaire ascendant d'une personne divine.

Passons à une autre preuve. Saint Matthieu contient une grande partie des récits de l'enfance. Sans doute, sur ce chef, il n'est pas aussi complet que saint Luc, qui marque sur lui un réel progrès; mais enfin il a inséré dans sa narration un certain nombre de fragments des récits de l'enfance. — Dans saint Marc rien de semblable. Le deuxième évangéliste prend Jésus au moment où il entre en scène et inaugure sa vie publique; il passe complètement sous silence sa vie cachée. Or, il n'est nullement téméraire de voir dans cet ordre de rédaction une preuve de l'antériorité du deuxième Évangile sur le premier. Lorsque la société chrétienne fut en possession d'un premier noyau évangélique relatant assez succinctement les œuvres étonnantes accomplies par le Sauveur, elle se demanda spontanément ce qu'avait été ce Thaumaturge avant le commencement de son ministère public. Comme dans tous les cas où il s'agit d'hommes extraordinaires, elle voulut tout savoir, jusqu'aux moindres détails si c'était possible. La plus grande partie de la vie de Jésus restait inconnue : il fallut combler ce vide et supprimer cette lacune. L'imagination populaire ne pouvait pas se résigner à ne pas regarder par delà les frontières de la vie publique et à ne pas savoir ce qu'avait été le Sauveur avant son entrée en scène. On fut donc obligé de satisfaire ce légitime et louable désir; dès lors ce dut être un devoir pour tout narrateur évangélique de soulever le voile qui cachait la vie privée du Sauveur, de jeter un

regard sur cette obscure période de son existence et d'en faire rayonner quelques traits aux yeux de la société chrétienne. Rappelons-nous encore la règle critique que nous avons posée il y a quelques instants. D'ordinaire les temps postérieurs *complètent* et ne *résument* pas. De deux ouvrages qui traitent du même sujet le plus complet est, d'après toutes les probabilités, le dernier. L'esprit humain est ainsi fait qu'il demande constamment de nouveaux détails. Une relation qui serait un simple résumé par rapport à un ouvrage antérieur ne répondrait pas parfaitement à la marche ordinaire de la pensée.

Nous sera-t-il permis de voir dans le texte de Papias une insinuation en faveur de cette opinion? Dans ce passage de l'évêque hiérapolitain, saint Marc est mentionné avant saint Matthieu. Quelle est la raison de ce fait? Est-ce du pur caprice? Est-ce de la négligence? Il est difficile de le croire. Papias devait avoir à cœur de faire son énumération avec beaucoup de diligence et d'exactitude. Ne faudrait-il pas plutôt y voir un indice de l'antériorité de saint Marc? Si, au temps de Papias, et dans l'exemplaire dont il se servait, saint Matthieu eût tenu la première place, selon toute probabilité Papias l'eût nommé le premier. S'il ne le nomme que le second, c'est aussi très probablement parce qu'à son époque saint Matthieu ne tenait que la seconde place. Je ne prétends pas qu'il y ait là une preuve décisive : mais c'est une indication dont on a le droit de tenir compte.

Enfin le nombre des parties communes peut encore nous fournir une indication dans ce sens. Remettons sous les yeux les résultats certains du calcul. Nous avons vu que sur 100 parties saint Matthieu en a 58 de communes, saint Marc 93 et saint Luc 41. — Ainsi 58 pour 100 de parties communes pour saint Matthieu, 93 pour 100 pour saint Marc, 41 pour 100 pour saint Luc, tel est le relevé. Saint Marc est celui qui en a le plus; il dépasse de beaucoup les deux autres synoptiques. Pour expliquer cet étrange phénomène deux hypothèses sont seules possibles. Ou bien saint Marc a *résumé* les deux autres, ou bien les deux autres ont *développé* saint Marc. Mais saint Luc est écarté de l'aveu de presque tout le monde; il n'a qu'un rôle absolument secondaire dans le conflit actuel. Pratiquement donc, saint Matthieu et saint Marc restent seuls en face l'un de l'autre. Dès lors la question se trouve simplifiée : Est-ce saint Matthieu qui a *amplifié* saint Marc, ou saint Marc qui a *abrégé* saint Matthieu? On ne peut échapper à l'une ou l'autre de ces deux alternatives. Or, d'après toutes les analogies et les inductions littéraires, il n'est guère probable que saint Marc ait *abrégé* saint Matthieu. Tout ce que nous avons dit jusqu'ici tend à le prouver. Il ne reste donc que l'autre al-

ternative, à savoir que c'est saint Matthieu qui a *amplifié* saint Marc. Cette solution, quoi qu'on dise, est encore la plus rationnelle. On voit donc que l'antériorité de saint Marc se dégage d'un ensemble de considérations qui constituent une preuve assez solide.

V. Ermoni.

Paris.

III

A PROPOS DES FILS DE DIEU ET DES FILLES DE L'HOMME DANS LA BIBLE

Depuis la publication de mon travail : *Les fils de Dieu et les filles de l'homme dans la Bible* (1), il s'est produit diverses opinions sur ce sujet. J'avais désiré la contradiction dans l'intérêt de la lumière, de la vérité ; j'ai été servi à souhait. Je vais résumer chacune des nouvelles théories ou des objections que j'ai soulevées, en les faisant suivre de mes réflexions et de mes réponses.

*
* *

M. l'abbé de Moor a proposé, dans la *Science catholique*, en janvier 1896 (2), une théorie absolument inédite qui couperait court aux « difficultés inextricables » en face desquelles je me serais vu placé avec mon système d'interprétation.

Voici cette théorie :

Jéhovah avait ordonné à Caïn et à Abel de lui offrir un sacrifice public, en présence de nos premiers parents et de toute leur descendance, pour reconnaître sa suprême domination. Celui des deux frères dont le sacrifice serait agréé, deviendrait « la souche du divin Rédempteur ». En sa qualité de premier-né, Caïn ne voulait admettre que Jéhovah le dépossédât en faveur de son cadet. C'est ce sentiment qui fit

(1) *Revue biblique*, juillet-octobre 1895 ; en brochure chez Lecoffre, Paris.
(2) *Étude exégétique sur le passage du livre de la Genèse* IV, 1-4.

rejeter son sacrifice et le fit déchoir « de son prétendu droit d'être la souche du divin Rédempteur futur ». Caïn tua Abel pour regagner ses droits; le châtiment suivit. Caïn aurait eu, à cette époque, 129 ans et Abel 128.

« Il s'ensuit, dit l'abbé de Moor, qu'Abel aura eu déjà avant sa mort, des *arrière-arrière-petits-fils,* représentant la quatrième génération ».

Dieu substitue Seth à Abel, pour devenir la souche du Rédempteur; d'où rivalité entre le rameau abélite et le rameau séthite. Ennemis des Séthites, leurs substitués dans les promesses divines; ennemis des Caïnites, couverts du sang de leur père, les Abélites attirèrent les autres rameaux d'Adamites et exercèrent contre les Caïnites « la Vendetta »; « ce qui contraignit Caïn à bâtir une ville de refuge ». Ces Abélites se livrèrent alors au démon : une partie d'entre eux quitta la contrée où Jéhovah était adoré, et l'autre partie hypocritement y resta mélangée aux Séthites. Les scènes racontées au chapitre VI, 1-4, se passent donc uniquement entre les Abélistes démonolâtres hypocrites, et les Séthites. Ces derniers auraient été les *Benê-Elohim,* « fils adoptifs d'Elohim », et les premiers comprendraient les *benê* et les *benoth-hââdâm.* Pour traduire cette dernière expression, l'exégète belge se livre à un vrai tour de force. Elle aurait un double sens superposé : *Adâm* signifie le *terreux* et désigne : 1° l'*homme,* formé de terre; 2° le *serpent,* condamné à ramper sur la terre; 3° le *démon* ou serpent antique. Les *benoth-hââdâm* seraient alors « les filles de l'homme et les filles adoptives du démon ».

Je clos cet exposé, déjà trop long, par la traduction que donne l'abbé de Moor, des deux premiers versets du chapitre VI :

« *Et il arriva, quand commença* [en même temps que] *la race Adamite, la race du terreux infernal à se multiplier à la surface de la contrée théophanique, que les fils* [adoptifs] *d'Elohim virent les filles* [adoptives] *du terreux que belles elles étaient, et ils prirent pour leurs épouses celles dont entre toutes ils firent choix* » (1).

Réponse. — Que dire de ce roman qui a la prétention de nous révéler ce que tait la Genèse et qui au contraire la contredit?

Qui se serait douté que Caïn et Abel se préoccupaient de devenir « la souche du divin Rédempteur? » que les sacrifices des deux frères, âgés de 128 et 129 ans se firent en présence d'une foule innombrable, composée de leurs « arrière-arrière-petits-fils? » Comprend-on le vide que fit auprès d'Adam et d'Ève la disparition d'Abel et la nécessité

(1) Je crois important de donner ici le texte de la Vulgate, pour la comparaison : « Cumque cœpissent homines multiplicari super terram, *et filias procreassent,* videntes filii Dei filias hominum quod essent pulchrae, acceperunt sibi uxores ex omnibus quae elegerant. »

pour Jéhovah de donner un remplaçant à cet arrière-arrière-grand-père? etc....

Pour couper court aux « difficultés inextricables », il fallait essayer de prouver que *Benê-Elohîm* ne désigne pas les *Anges*. Le point est là, et pas ailleurs.

La traduction de *benoth-hââdâm* par « filles du terreux infernal » ne tient pas debout. Le mot *Adâm* est tout simplement le nom de notre premier père : son sens premier est « rouge »; nom également d'Esaü qu'on appelait « le rouge » ou Edom (le même mot que *Adam*, sans points-voyelles), parce qu'il avait le poil rouge. Si notre premier père s'appelait *Adam* ou le Rouge, c'est qu'il avait, d'après la Genèse, été formé de terre rouge ou *Adâmâh*, ainsi que tous les animaux. On peut, si l'on veut, traduire *âdâm* par « terreux », en laissant de côté la couleur, comme l'ont fait les Latins. Le mot *homo* vient, en effet, de *humus*, comme *âdâm* vient de *adâmâh*. Avec l'article, *hâ-âdâm* signifie « l'homme »; *bénê-hâ-âdâm*, « les fils de l'homme »; *benoth-hâ-âdâm*, « les filles de l'homme ».

M. de Moor aurait mieux fait de rechercher dans la Bible, s'il y était un seul endroit où l'expression *benoth-hâ-âdâm* désigne autre chose que les femmes, les filles d'Ève. Il est vrai que ses recherches eussent été vaines.

L'impuissance de la théorie de l'exégète belge s'étale spécialement dans sa traduction fantaisiste des deux premiers versets du chapitre en question. Pourquoi passe-t-il sous silence : *et filias procreassent?* Parce que la logique l'aurait forcé à traduire : « lorsque le terreux infernal, le démon, eût engendré des filles! »

Souhaitons à l'exégèse catholique plus de sérieux!

*
* *

De Belgique passons en Angleterre. La transition ne sera pas aussi brusque qu'on pourrait s'y attendre.

Sir J. William Dawson vient de publier dans *The Expositor*, de septembre 1896, une étude sur le même sujet (1).

Il traduit *Benê-hâ-Elohîm* par « fils d'Elohim », et *benoth-hâ-âdâm* par « filles d'Adam ». Cette observation est importante.

Sir Dawson n'accepte pas l'interprétation de « *fils d'Elohîm* » par « Anges », pour la raison que ce serait en désaccord avec ce que la Bible nous apprend par ailleurs des Anges et avec cette déclaration

(1) *Sons of God and daughters of men.*

de Notre-Seigneur : *Angeli neque nubent neque nubentur*. Pour lui, il s'agit de l'union des Séthites avec les Caïnites. Il en donne la raison suivante.

Ève est le premier humain qui ait prononcé le nom Jéhovah. C'est à la naissance de Caïn : « J'ai obtenu un homme, le Jéhovah (1) » (et non pas « par Jéhovah », ajoute l'exégète anglican). Ève, en effet, ayant entendu Dieu annoncer, après la chute, qu'un sauveur naîtrait de la femme, avait tout naturellement supposé que le fils qu'elle venait d'enfanter était ce sauveur. Car le nom Elohim représente Dieu comme Créateur tandis que Jéhovah représente le Rédempteur annoncé. Ce qui causa la perte de Caïn, c'est qu'il offrit son sacrifice non pas à Dieu considéré comme Rédempteur, mais au Dieu de la nature. Là fut la cause du dissentiment entre Caïn et Abel. Aussi est-ce Jéhovah qui adresse des remontrances à Caïn et lui reproche son crime. Le fratricide rompt tout rapport avec Jéhovah, dont il fuit la face; ce qu'il faut surtout entendre au point de vue religieux. Les Caïnites ne professèrent donc pas le culte de Jéhovah-Rédempteur, ils s'adonnèrent au seul culte d'Elohim : d'où leur nom de *Fils d'Elohim*.

Quant aux Séthites, c'est établi, ils invoquèrent le nom Jéhovah, et lui restèrent fidèles jusqu'à leur mélange avec les Caïnites. Pourquoi alors les Séthites ne sont-ils pas appelés Fils de Jéhovah? Pour trois raisons : 1° parce que, honorant Dieu sous ses deux aspects, c'est le nom de Fils de Jéhovah-Elohim qu'il aurait fallu qu'ils portassent; 2° parce que Jéhovah étant le Rédempteur *futur*, ils ne pouvaient se dire ses fils; 3° enfin, parce qu'ils étaient les fils d'Adam, *par excellence*, Caïn étant déshérité et banni, et c'est pourquoi une nouvelle généalogie fut commencée pour la ligne de Seth, au chapitre v.

Ainsi, par un droit spécial, les Séthites furent appelés *Fils d'Adam*.

Sir Dawson fait remarquer que, avec cette interprétation qui explique tout, l'hypothèse des documents jéhovistes et élohistes s'écroule complètement.

En résumé : *les Fils d'Elohim* ce sont les *Caïnites*, et les *Fils d'Adam*, ce sont les *Séthites*.

Réponse. — Si, souvent poser la question, c'est la résoudre, souvent aussi exposer une opinion, c'est la réfuter. N'est-ce pas le cas ici?

Sur quoi repose tout le raisonnement de l'écrivain anglais? Sur la croyance attribuée à Ève qu'elle avait mis au monde le Rédempteur, Jéhovah. Et pour en arriver là, on fausse un texte. Il n'est pas un seul hébraïsant qui voulût souscrire à la traduction : J'ai obtenu un homme,

(1) « I have gotten a man, the Jahveh », not « *from* Jahveh », as in our translation.

le Jéhovah. Ici la traduction de אתיהוה est : *avec* ou *par* Jéhovah, c'est-à-dire, « grâce à Jéhovah ». Voilà une mère bien trompée si elle se figurait donner le jour au Rédempteur, à Dieu lui-même ; alors que ce fils fut le premier mécréant humain, le patron de tous les mécréants à venir. N'est-il pas moins étrange de voir les descendants de ce bandit, bandits eux-mêmes, s'il faut en croire la Genèse, porter le nom de fils d'Elohim, c'est-à-dire Fils de Dieu ; tandis que les Séthites, hommes pieux, se contentent du nom de *Fils d'Adam :* les méchants sont les fils du Créateur, et les bons les fils de la créature! Je n'insisterai pas sur cette rêverie.

Quant à la raison pour laquelle sir Dawson refuse de voir des anges dans les Benê-Elohim, elle n'est pas exégétique, elle est simplement de convenance, c'est-à-dire sans valeur dans la question. Nous sommes en présence d'un fait : *Benê-Elohim* désigne, dans toute la Bible, des êtres célestes et non des hommes. Que les Anges ne se marient pas, c'est certain, nous avons d'ailleurs la parole de Notre-Seigneur ; mais il n'est pas moins certain, — et jusqu'ici on n'a pu prouver le contraire, — que, au chapitre VI de la Genèse, il est parlé en propres termes d'union d'êtres célestes avec les femmes. Admettons tout simplement que c'est là une croyance populaire, puisée chez les païens, qui s'est glissée sous la plume d'un scribe trop crédule.

*
* *

Je ne sais rien de plus injuste que la critique d'un travail faite d'après un compte rendu. C'est ce qui s'est produit dans le *Cosmos,* du 1er août 1896, sous la signature de M. l'Abbé Vieille-Cessay, directeur au séminaire de Besançon. M. Ch. de Kirwan avait rendu compte, dans cette revue, de mon travail sur les *Fils de Dieu.* Aussitôt, d'après ce compte rendu excellent, mais forcément incomplet comme tout résumé, M. Vieille-Cessay, en une page de la revue, *démolit* tout mon travail, il n'en laissa pas pierre sur pierre. Dans une lettre (*Cosmos,* 29 août), je répondis d'autant plus brièvement que j'étais alors hors de France, c'est-à-dire loin de mes notes et de mes livres.

Aujourd'hui, je répondrai aux principales objections de M. Vieille-Cessay, tout en regrettant que cet écrivain n'ait pas pris connaissance de mon travail avant de me critiquer ; ce qui lui aurait épargné des objections sans objet, auxquelles je ne pourrais répondre qu'en reproduisant une grande partie de ma brochure.

A. — Dans tout le cours de la Bible l'expression « fils de Dieu » ne

s'appliquerait qu'aux hommes, ainsi dans saint Mathieu, saint Luc, saint Jean, et saint Paul.

Nous voilà en dehors de l'Ancien Testament, loin des plus anciennes légendes du judaïsme, en pleine doctrine chrétienne. Si l'appellation chrétienne de « fils de Dieu », appliquée aux hommes, avait le même sens que celle de *Benê-Elohim*, dans l'Ancien Testament; si l'on voulait les assimiler, alors qu'on aille jusqu'au bout, qu'on assimile l'appellation juive *benê-hâàdâm* à l'appellation chrétienne « fils de l'homme », appliquée à Notre-Seigneur, et cela dans le sens de ceux qui ne veulent pas voir des anges dans les Benê-Elohim. Pour eux, ces derniers ce sont des hommes pieux, tandis que les *Benê-hâàdâm* représentent les hommes impies, méchants. Jésus-Christ, ce « fils de l'homme », ce *ben-hâàdâm*, serait alors un impie, et lui-même se serait donné cette qualification? Telle est la conséquence de cette théorie.

N.-S. se plaisait à s'appeler lui-même « fils de l'homme », à cause de sa nature humaine; c'est la traduction exacte de *ben-hâàdâm*, qui toujours désigne les descendants d'Adam, au sens propre. — L'expression « fils de Dieu » dans le Nouveau Testament indique non plus une génération naturelle, mais une adoption spirituelle, excepté lorsqu'elle est appliquée à Jésus-Christ, à cause de sa nature divine. Dans la Genèse, je prends précisément l'expression *benê-hâàdâm*, dans son sens propre, qui est le seul d'ailleurs, et je dis qu'elle désigne tous les hommes, tous les descendants d'Adam. En conséquence les *Benê Elohim* qu'on leur oppose ne peuvent être des hommes; ce sont des êtres distincts de l'homme.

Quant à prouver que, dans les cinq passages où se trouve le mot *Benê-Elohim*, en dehors de la Genèse, il s'agisse d'êtres célestes et non d'hommes, je l'ai fait et n'ai pas reçu d'autre contradiction que la pure négation de M. Vieille.

Car, sont-ce des hommes qui, d'après Job (I, 6; II, 1), composent la cour de Jéhovah? — Sont-ce des hommes qui, d'après le même (XXXVIII), poussent des acclamations *avant la création de l'homme?* — Sont-ce des hommes qui, dans les cieux (Ps. XXIX hébr.), rendent gloire et hommage à Jéhovah et qui habitent les nuées avec lui (Ps.) LXXXIX? — Est-ce un homme, ce Bar-Elohim qui, dans la fournaise, tient compagnie aux trois jeunes gens (Dan. III, 25)?

Ces textes suffisent bien pour asseoir une thèse. Mais M. Vieille-Cessay m'objecte un verset de psaume et un passage d'Osée. Examinons-les.

1° PSAUME LXXXII, 6 (hébr.). Dieu reproche aux juges leur injus-

tice : « J'ai dit : Vous êtes des dieux, vous êtes tous des *Benê-Elion* (בני עליון). Mais vous mourrez comme des hommes. »

Benê-Elion, « fils du Très-Haut » et non *Benê-Elohim*. J'ai dit dans ma brochure (1), que les juges et les rois étaient quelquefois désignés sous le nom d'Elohim, de dieux, à cause de la sublimité de leurs fonctions qu'ils tenaient de Dieu; et je signalais précisément, à ce propos, le psaume en question. Le qualificatif de *Benê-Elion* leur est appliqué ici pour la même raison. Mais ce ne sont pas là les *benê-Elohim* qui, on vient de le voir, forment une corporation, une grande famille céleste, la famille et la cour de Dieu, comme les Benê-Israël forment la famille de Jacob.

2° Osée II, 1 (Hébr. I, 10, Vulgate). — « Le nombre des enfants d'Israël sera comme le sable de la mer qu'on ne peut mesurer ni compter, et au lieu même où on leur aura dit : Vous n'êtes plus mon peuple, — on leur dira : *Benê-El'Hai*, בני אל־חי. »

Benê-El'Hai, « fils du Dieu vivant », et non *Benê-Elohim*. Encore là, ce n'est ni le même nom, ni le même sens. Il y a la différence qui existe entre des fils propres et des fils adoptifs.

Les deux passages objectés ne valent donc pas contre ma thèse. Il reste que l'expression Benê-Elohim n'est jamais employée pour désigner des hommes.

M. Vieille-Cessay semble me faire dire qu'il n'y a pas dans la Bible d'autre vocable que Benê-Elohim pour dénommer les Anges. Jamais je n'ai eu telle prétention. Je prétends, au contraire, que ce ne serait pas de l'exactitude de traduire « Anges », en hébreu, par *Benê-Elohim*. « Ange » signifie « envoyé » et se rend en hébreu par *Maleak*. Mais, comme on a l'habitude de donner aux « êtres célestes » la dénomination d'« Anges », en raison de l'envoi fait par Dieu de quelques-uns de ces membres de sa cour, auprès des hommes, j'ai cru pouvoir me servir de cette expression vulgaire.

B. — Le professeur du séminaire de Besançon s'en prend ensuite à mon argument critique.

Je dois dire que cette seconde partie de mon travail sur les *Fils de l'homme* m'a valu, dans les comptes rendus, plus de désapprobations que d'approbations.

Que mes critiques appartinssent à l'*école large* ou à l'*école étroite*, ils n'ont pas généralement approuvé cette seconde partie. L'*école large* me reproche d'essayer de voiler la vérité que j'avais exposée toute nue dans la première partie; l'*école étroite* m'accuse de violer, de sacrifier

(1) P. 5.

le texte mosaïque pour remplacer les « Anges » par les Séthites et les « filles de l'homme » par les Caïnites, alors que, d'après elle, le texte tel qu'il est indique d'une façon lumineuse ces deux grandes familles humaines.

Je dois rappeler que dans cette seconde partie, je n'ai fait qu'élever des hypothèses, et que, à la fin de mon travail, je déclarais que si l'on jugeait ma solution insuffisante, j'aurais au moins la satisfaction d'avoir essayé d'établir la vérité.

Je ne suis donc pas attaché plus que cela à mes hypothèses; je m'en tiens à la première partie de mon étude qui est appuyée sur une exégèse inébranlable et une tradition patristique des plus nettes.

Charles Robert.

Rennes.

IV

L'ORIGINAL HÉBREU DE L'ECCLÉSIASTIQUE (1)

The Original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus (XXXIX, 15 *to* XLIX, 11) together with the early versions and an english translation, followed by the quotations from Ben Sira in Rabbinical literature, edited by A. E. Cowley M. A. and Ad. Neubauer M. A. At the Clarendon Press, Oxford, 10 sh. 6d. — *The Expositor*, July 1896. — *The Guardian*, July 1st, 1896.

I

Le Livre qui, dans la version latine de la Bible, porte le nom d'*Ecclésiastique*, est appelé dans la traduction grecque « *La Sagesse de Jésus, fils de Sirach* » (Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ ou simplement Σοφία Σειράχ). D'après saint Jérôme, l'hébreu avait pour titre מִשְׁלֵי « *Proverbes* » (1). Rufin nous suggère du nom adopté dans la version latine une explication très satisfaisante : l'Ecclésiastique aurait été ainsi nommé « non à cause de son auteur, mais à cause du *caractère* même de l'écrit » (2), c'est-à-dire à cause de l'usage public que l'on en faisait

(1) « Fertur et πανάρετος Jesu filii Sirach liber et alius ψευδεπίγραφος qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem hebraïcum reperi, non *Ecclesiasticum*, ut apud Latinos, sed *Parabolas* prænotatum. » (Praefat. in Lib. Salom.) Le mot *Parabolæ* correspond à l'hébreu מִשְׁלֵי.

(2) Sciendum tamen est quod et alii libri sunt qui non canonici, sed *ecclesiastici* a ma-

dans les églises. L'estime dont jouissait ce livre lui avait fait partager avec les Proverbes de Salomon et la Sagesse le titre de πανάρετος, « le livre de toutes les vertus ».

Dans le Prologue qu'il a mis en tête du livre, le traducteur grec de l'Ecclésiastique nous apprend deux choses intéressantes à noter. Il nous déclare d'abord qu'il va faire passer de l'hébreu en grec « *l'œuvre de son grand'père* ». Il nous donne ensuite, pour sa traduction elle-même, une date qui, d'après la plupart des savants, coïncide avec l'année 132 avant Jésus-Christ. C'est donc vers le début du second siècle (200-170) que Jésus, fils de Sirach et grand'père du traducteur grec, a dû composer son ouvrage.

Ce livre, qui est regardé comme canonique par l'Église catholique, a, dès l'origine, joui d'une grande estime chez les Juifs. Il semble même que pendant assez longtemps, il ait occupé une place très honorable sur les limites du canon hébreu. Ainsi un passage du Talmud babylonien reproduit, comme emprunté aux כְּתוּבִים (*les Hagiographes*) un texte composé de deux citations de l'Ecclésiastique, et fait précéder ce texte de la formule réservée aux livres saints, שֶׁנֶּאֱמַר « *Selon qu'il est écrit* » (1). Si dans la suite le Livre de Sirach fut exclu du canon juif de Jérusalem, ce ne fut pas avec le déshonneur qui s'attacha plus tard à l'exclusion des Évangiles et des Actes apocryphes par rapport au canon chrétien. L'Ecclésiastique continua d'être cité avec respect par les Rabbis. On le trouve allégué dans le traité *Pirké Aboth* par des Rabbis antérieurs à la destruction du Temple. R. Akiba et R. Ben Azai lui ont également fait des emprunts textuels. Aux yeux de la synagogue, les Proverbes de Jésus Ben Sirach cessaient d'être un livre sacré, mais continuaient d'être regardés comme des livres d'édification.

Toutefois, le texte de l'Ecclésiastique une fois banni du canon hébreu n'avait plus à compter, pour sa conservation, sur la sollicitude religieuse dont à cette époque les Juifs entouraient leurs livres canoniques. De leur côté, les Églises chrétiennes se préoccupaient assez peu de l'original d'un livre qu'elles connaissaient surtout par les versions.

joribus appellati sunt, id est, Sapientia, quae dicitur Salomonis, et alia Sapientia quae dicitur filii Sirach, qui liber apud Latinos *hoc ipso generali vocabulo Ecclesiasticus* appellatur; quo vocabulo non auctor libelli sed *Scripturae qualitas* cognominata est..... Quae omnia *legi quidem in Ecclesiis* voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. (Rufin. *Comment. in Symb. Apost.* Pat. lat. XXI, p. 374, B.)

(1) « Troisièmement, dans les *Hagiographes*, *comme il est écrit :* « Chaque oiseau habite selon son espèce, et ainsi fait l'homme avec son semblable. » (Talm., babyl., Traité Baba Qama fol. 92 b. — Comparez Eccli. XIII, 16 et XXVII, 9.)

Aussi, les manuscrits hébreux de l'Ecclésiastique finirent-ils par disparaître peu à peu. Au quatrième siècle, saint Jérôme lisait encore dans l'original hébreu les Proverbes de Jésus ben Siracb; quoiqu'il n'ait pas traduit ce texte pour la Vulgate, il en atteste expressément l'existence (Voir le passage que plus haut nous avons emprunté au prologue des Livres Salomoniens). On trouve encore des citations hébraïques du livre de Siracb dans les œuvres des Rabbis du cinquième siècle et du sixième, dans les *Midraschim* du septième siècle et du huitième, dans les proverbes recueillis par R. Nathan au neuvième siècle.

La dernière mention certaine du texte hébreu de l'Ecclésiastique se rattache à une histoire assez curieuse. Un gaon de Bagdad, R. Saadyah, qui mourut en 949, avait été blâmé par les Karaïtes pour avoir rédigé en hébreu un livre divisé en versets et muni de points-voyelles et d'accents. On croyait à cette époque que les points-voyelles avaient été donnés au Mont Sinaï avec la Loi. Grande profanation dès lors que d'user de ces signes de lecture pour un livre vulgaire! C'était donner à sa correspondance l'apparence d'un texte sacré. Saadyah ne s'avoua pas vaincu; il justifia son procédé en déclarant que « tout le monde pourrait faire la même chose ainsi que l'avaient fait *Ben Sira,* Ben Iraï, les fils des Asmonéens, sans qu'aucun d'entre eux ait voulu prétendre à la prophétie ». D'ailleurs « de même, dit-il, que les sages ont fait usage *du livre de Ben Sira,* et lui ont emprunté de belles paroles d'instruction et de méditation, » ainsi présente-t-il lui-même, dans sa défense, huit sentences empruntées à l'Ecclésiastique et textuellement reproduites en hébreu classique. Pour parler ainsi du livre de Jésus ben Sirach et pour en citer les sentences dans leur langue primitive, Saadyah devait avoir l'original sous les yeux.

A partir du dixième siècle, on ne trouve plus aucune trace certaine du texte hébreu de l'Ecclésiastique. On n'en connaissait plus jusqu'à nos jours que les trop rares fragments transcrits dans le Talmud, et parfois très altérés. Le texte lui-même était perdu, considéré comme à jamais perdu. De doctes hébraïsants avaient essayé de le reconstituer en tout ou en partie. Un savant catholique, le Dr Bickell, avait même recherché, en se basant sur les règles qu'il avait déjà appliquées aux autres livres poétiques de la Bible, quelle pouvait bien être la métrique du livre de Ben Sirach; et pour justifier ses conclusions, il avait tenté la restitution de plusieurs passages, notamment de LI, 13-20. Mais les divergences qui existaient entre les travaux de ces savants, la controverse récente entre les professeurs Driver, Cheyne, Nöldeeke et le Rev. Margoliouth concernant cette question même de la métrique

de l'Ecclésiastique, faisaient pressentir ce qu'a prouvé la confrontation des résultats obtenus avec le texte original : les uns et les autres s'étaient en bien des points écartés de la véritable leçon.

Ils n'avaient d'ailleurs pour guides que les trois versions de l'Ecclésiatique répandues dans l'Église : la version grecque, œuvre du petit-fils de Ben Sirach, la version latine qui a pris place dans notre Vulgate, et la version syriaque. Or ces trois versions présentaient entre elles de telles différences que toutes, elles devaient être d'assez loin conformes à l'original. On ne pouvait donc se baser sur ces versions pour rétablir un texte tant soit peu sûr : on ne pouvait non plus, avec ces versions, se flatter de connaître parfaitement le livre de l'Ecclésiastique.

*
* *

Dans un récent voyage en Palestine, Mme Agnès Smith Lewis et Mme Gibson, qui ont déjà si bien mérité de la science biblique, avaient fait l'acquisition d'un certain nombre de manuscrits hébreux, la plupart fragmentaires. Au mois de juin dernier, elles les remirent à M. Schechter, professeur d'hébreu rabbinique à l'Université de Cambridge. Dans l'*Expositor* du mois de juillet, M. Schechter faisait part de son trésor au public ; entre les fragments hébreux de diverse nature qui lui avaient été communiqués (fragments de bible, fragments de grammaire, fragments de liturgie juive, etc.), il avait reconnu deux pages du texte original de l'Ecclésiastique correspondant à Eccli. XXXIX, 15-XL, 6.

Ce fragment ne comprend, en effet, qu'un seul feuillet, écrit au recto et au verso. Chaque page compte actuellement dix-sept lignes dont chacune est divisée en deux parties séparées par un espace blanc, ce qui donne l'apparence d'un texte à deux colonnes. D'ailleurs, en comparant la dernière ligne du recto avec la première du verso, on constate qu'une ligne manque au bas de la page ; celle-ci contenait donc primitivement dix-huit lignes. A côté du texte sont de nombreuses notes marginales introduites par une main autre que celle du copiste principal ; ce sont des variantes provenant de divers autres manuscrits. On a ainsi le témoignage qu'au moment où ce manuscrit a été copié, le texte de l'Ecclésiastique existait encore en plusieurs exemplaires. Malheureusement le feuillet a beaucoup souffert des injures du temps ; les bords en sont à certains endroits absolument mutilés, à peine peut-on distinguer quelques lettres. Parfois même, au milieu de la page, des lettres sont illisibles, soit que le papier soit usé ou

que l'encre ait perdu sa couleur; et il y a des mots ou parties de mots que les procédés chimiques ont été impuissants à faire revenir.

Pour donner à cette découverte toute sa valeur, une question était à résoudre : le feuillet de Mme Lewis représentait-il bien un fragment d'un manuscrit hébreu de l'Ecclésiastique? N'était-ce pas un ancien essai de restitution du texte, analogue à ceux qui ont été tentés de nos jours? Et si, à n'en pas douter, nous nous trouvions en présence du texte hébreu original, n'avions-nous pas un simple fragment d'un écrit rabbinique perdu, contenant une citation du livre de Ben Sirach?

M. Schechter jugea bon d'aborder ces questions. Il fit remarquer d'abord que ce manuscrit ne se rattachait à aucune des versions antérieurement connues. Tantôt, en effet, il s'accorde avec l'une d'elles, tantôt avec une autre; ailleurs il s'écarte de toutes à la fois. Ici il omet une phrase qui figure dans le grec et dans le syriaque; là il donne la véritable teneur d'un passage ou d'un mot mal lus ou mal compris par les traducteurs; à un autre endroit il renferme une phrase qui manque dans toutes les versions. On ne saurait dès lors regarder ce fragment comme une traduction hébraïque faite, après coup, sur l'une ou l'autre de ces traductions.

Ce n'est pas davantage une citation de Ben Sirach faite dans un livre rabbinique perdu. L'étendue du fragment est déjà un indice peu favorable à cette idée. Mais la manière dont le texte est écrit fournit un argument plus décisif encore : jamais, dans les livres rabbiniques, les citations de la Bible ne sont divisées en vers ou disposées en colonnes, même quand elles sont empruntées à des livres poétiques. M. Schechter pouvait donc conclure : « Notre fragment vient directement d'un manuscrit contenant tout l'Ecclésiastique, dans la langue dans laquelle Sirach l'avait écrit, en tenant compte, bien entendu, des changements, des corruptions, des mutilations dues à la négligence des copistes, et aux autres malheurs dont toute espèce d'œuvre peut être victime durant une période de près de treize siècles. »

Ces derniers mots sont une allusion à la date que M. Schechter attribuait au fragment, surtout d'après des considérations d'ordre paléographique. Le texte est sans voyelles et les caractères spéciaux de l'écriture ont amené le docte hébraïsant à cette conclusion que le manuscrit ne saurait être postérieur au début du douzième siècle. Le fait qu'il est écrit sur papier et non sur parchemin n'est en aucune façon défavorable à cette date relativement ancienne. M. Schechter a pu en effet, comparer ce feuillet avec un certain nombre de manuscrits conservés à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge, dont plusieurs

sont datés du onzième siècle et écrits sur un papier semblable à celui de notre fragment. Même, le docte hébraïsant inclinait à faire remonter ce manuscrit jusqu'au dixième siècle.

Telles étaient les idées émises par M. Schechter dans l'*Expositor* du mois de Juillet dernier. Il y reproduisait le texte du fragment aussi fidèlement que possible, ne suggérant que très rarement des essais de restitutions là où le texte présentait des lacunes, indiquant par des signes spéciaux toutes les hypothèses qu'il faisait. Il apportait le même soin à la traduction anglaise qu'il donnait du fragment et aux éclaircissements qu'il proposait pour les endroits les plus difficiles.

*
* *

A peu près au moment où M. Schechter publiait sa découverte dans l'*Expositor*, M. Driver, d'Oxford, en informait les lecteurs du *Guardian*. Et, après avoir mis en relief certaines conclusions sur lesquelles nous reviendrons dans la suite, il ajoutait :

« J'en étais arrivé à ce point et je croyais mon article fini, quand j'ai rencontré par hasard le Dr Neubauer, sous-bibliothécaire à la *Bodléienne;* il m'a appris, à ma grande surprise, que la *Bodléienne* avait eu l'heureux hasard d'acquérir, à peu près en même temps que Mme Lewis, neuf feuilles contenant une autre partie notablement plus longue d'un manuscrit hébreu de l'Ecclésiatique. »

Ce nouveau manuscrit était arrivé à Oxford par l'intermédiaire du Professeur Sayce, au milieu d'un nombre considérable de fragments arabes et hébraïques. Comme le feuillet de Mme Lewis, ce manuscrit est écrit sur un papier oriental. Chaque page contient dix-huit lignes formant chacune deux hémistiches et donnant l'aspect d'un texte à deux colonnes : nous avons vu que M. Schechter avait remarqué que si le fragment de Cambridge contenait dix-sept lignes sur chaque page, la suite du texte rendait évidente la disparition d'une dix-huitième ligne primitive. L'écriture du manuscrit d'Oxford est de tout point semblable à l'écriture du feuillet de Cambridge : il n'y a pas non plus de voyelles. Comme le feuillet de Cambridge, le manuscrit d'Oxford présente des notes marginales, empruntées à d'autres copies de l'Ecclésiastique. Le texte est d'ailleurs, dans le manuscrit d'Oxford comme dans celui de Mme Lewis, altéré, illisible en plusieurs endroits; toutefois dans la série de ces neuf feuillets, il y a un certain nombre de passages en bon état. Enfin les neufs feuillets correspondent à Eccli. XL, 9-XLIX, 11. Le doute n'était pas possible pour M. Neubauer : le manuscrit d'Oxford est la continuation du feuillet de Mme Lewis. Les versets 7-8 du chapitre XL

ont disparu avec la dix huitième ligne du verso, dans le fragment de Cambridge.

L'étendue du manuscrit d'Oxford a permis à M. Neubauer d'en fixer la date avec plus de précision que ne l'avait fait M. Schechter. Aux yeux du docte sous-bibliothécaire de la *Bodléienne*, le manuscrit ne remonte pas au dixième siècle, mais au plus tôt, à la fin du onzième : c'est ce qu'il conclut de la forme même de l'écriture.

M. Neubauer a pu également déterminer le lieu de provenance du manuscrit. L'étude des notes marginales lui a paru indiquer qu'elles étaient empruntées plus probablement à *deux* copies différentes, distinctes de notre manuscrit. L'une au moins de ces copies devait être incomplète, car les notes cessent avec Eccli. XLV, 8 ; et à cet endroit on lit, en marge, ces paroles rédigées *en persan : « Ce manuscrit n'allait que jusqu'à cet endroit »*. Il est possible d'ailleurs que la note marginale que l'on retrouve un peu plus loin (XLVII, 8-9), soit empruntée à une autre copie plus complète. En tout cas, le fait que l'indication marginale de XLV, 8, est écrite en persan, le fait qu'en outre deux gloses au moins sont rédigées en persan, semblent bien justifier la conclusion de M. Neubauer quant au lieu de provenance du manuscrit d'Oxford : il a du être écrit à Bagdad ou en Perse.

*
* *

C'est ainsi que l'histoire du texte hébreu de l'Ecclésiastique se trouve reprise presque à l'endroit même où elle avait été interrompue ; il n'y a que peu de distance entre l'époque où Saadyah nous fournissait le dernier témoignage certain concernant le texte original de l'Ecclésiastique et l'époque où notre manuscrit a été rédigé.

On ne saurait exagérer l'importance de cette découverte. Ce n'est plus seulement le milieu antique qu'elle restaure autour de la Bible, à la façon des trouvailles faites en Égypte et en Assyrie ; ce n'est pas seulement une copie ancienne d'un texte connu qu'elle met sous nos yeux. Toute l'importance de cette découverte vient de ce que le manuscrit en question est le manuscrit d'un texte depuis longtemps perdu, de ce fait qu'elle nous fait recouvrer dix chapitres (Eccl. XXXIX, 15-XLIX, 11) de la Bible hébraïque, que l'on croyait à jamais disparus. Il n'y a eu, depuis fort longtemps, que très peu de découvertes importantes à tant de titres.

En ce qui concerne le livre de l'Ecclésiastique lui-même, cette découverte est capitale et par ce qu'elle procure, et par ce qu'elle promet. La version grecque, la version syriaque et la version latine des Proverbes

du fils de Sirach présentent, nous l'avons dit, de telles différences, que beaucoup de doutes demeurent quant à la teneur primitive du texte considéré dans ses détails, et parfois dans des détails importants. Or il s'agit de l'un des livres les plus précieux de l'Ancien Testament. Les Proverbes de Ben Sirach, en effet, nous dépeignent l'état des croyances juives dans le milieu palestinien à une date fixe, incontestable, à une époque à laquelle aucun livre biblique de provenance palestinienne n'est attribué d'un commun accord par les exégètes des diverses écoles. On peut dire en conséquence que l'Ecclésiastique forme, dans l'histoire des dogmes de l'Ancien Testament, un chapitre d'une valeur incontestable et incontestée. Il nous montre où en étaient, en Palestine et au début du deuxième siècle avant notre ère, les grandes doctrines du Dieu unique, de la Sagesse, de la rétribution, etc... Il nous permet de nous rendre compte du progrès accompli dans l'éducation morale de ce peuple « à la tête dure et au cœur incirconcis ». On comprend dès lors combien il est nécessaire d'avoir, pour un tel livre, un texte digne d'une parfaite confiance; on conçoit aussi avec quelle facilité les traducteurs ont pu se méprendre sur le sens d'un texte de cette nature et le lire au travers des idées de leur temps.

L'Ecclésiastique, en outre, contient une série de chapitres d'une importance sans égale, au point de vue plus spécial de l'histoire du Canon. Nous voulons parler des chapitres consacrés à l'*Éloge des Ancêtres*. L'auteur fait passer devant nous la plupart des personnages et des auteurs bibliques de l'ancienne Loi, avec des références visibles aux écrits qui parlent de ces ancêtres d'Israël ou qui leur sont attribués. De là beaucoup de données précieuses sur le nombre et parfois sur l'état des Livres saints au début du second siècle avant notre ère. On sait de la sorte, d'après Eccli. XLVIII, 23-28, qu'au moins à l'époque de Ben Sirach, le livre d'Isaïe était substantiellement tel que nous le lisons aujourd'hui; déjà Is. XL-LXVI ne formait qu'un livre avec Is., I-XXXIX; déjà la composition de ce livre était attribuée à Isaïe. En revanche, la mention expresse d'Isaïe, de Jérémie, d'Ézéchiel et des douze petits Prophètes (Eccli. XLVIII, XLIX) ne met que plus en relief le silence de Jésus fils de Sirach relativement à Daniel. Ce silence est, on le sait, l'un des arguments qu'aiment à faire valoir les nombreux partisans de la composition récente du livre qui prend place après ceux d'Isaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel dans la Bible chrétienne. L'importance à ce second point de vue, d'un texte parfaitement sûr pour le livre de l'Ecclésiastique, ne peut échapper à personne.

Or, la découverte présente nous met entre les mains une partie notable, — la cinquième partie environ, — de ce texte si longtemps dé-

siré. Elle nous apprend, en outre, qu'au moment où le manuscrit d'Oxford et de Cambridge a été rédigé, on possédait encore, en certains endroits, plusieurs copies du texte hébreu de l'Ecclésiastique. Elle nous permet donc d'espérer qu'un jour ou l'autre nous rentrerons en possession d'un texte original complet pour l'œuvre si intéressante du fils de Sirach, peut-être en possession du début de ce même manuscrit dont nous venons d'acquérir une dizaine de feuillets.

Importante pour l'étude du livre de l'Ecclésiastique lui-même, la découverte en question l'est encore à plusieurs points de vue d'un ordre plus général. Elle peut répandre la lumière sur un certain nombre de questions qui présentent, à l'heure actuelle, un très grand intérêt.

Ce n'est pas chose indifférente pour la science biblique que la possession d'un manuscrit qui nous permet de saisir, de la manière la plus satisfaisante, les caractères de la langue hébraïque en usage chez les écrivains palestiniens du deuxième siècle avant Notre-Seigneur. Beaucoup de problèmes que se pose la critique ne peuvent manquer d'être éclairés par cette constatation faite en bonne et due forme. Certains auteurs, par exemple, ont prétendu que l'Ecclésiastique avait été rédigé en hébreu rabbinique, c'est-à-dire dans la langue des Talmuds. Si la découverte du manuscrit de l'Ecclésiastique avait confirmé leur théorie, beaucoup d'hypothèses concernant l'origine et la formation de nos Livres Saints auraient été ruinées par la base. Si, en effet, au début du second siècle avant notre ère, on avait écrit en hébreu rabbinique, il eût fallu admettre, entre la date de l'Ecclésiastique et l'époque des livres rédigés en ancien hébreu, un abîme de plusieurs siècles; il eût fallu presque nécessairement remonter aux temps antérieurs à la captivité. La découverte d'un manuscrit néo-hébraïque des Proverbes de Ben Sirach eût été ainsi un argument sans réplique contre les assertions de nombreux critiques. On conçoit donc toute l'importance du manuscrit d'Oxford et de Cambridge au point de vue de l'histoire de la langue hébraïque, des conclusions qui peuvent en découler touchant la composition de certains livres, des rapprochements que l'on peut établir entre ce texte et tel ou tel autre livre canonique dont la date est incertaine.

La critique textuelle, à son tour, peut trouver de grands avantages à l'étude du nouveau document. Le nouveau manuscrit nous permet, en premier lieu, de voir comment on traitait jadis les textes sacrés et quelles variantes pouvaient s'y introduire. Exclu de bonne heure du canon de la synagogue, le texte de l'Ecclésiastique n'a pas été soumis à cette surveillance religieuse, à ce travail minutieux de fixation que les rabbins ont appliqué aux livres canoniques depuis le deuxième

siècle de notre ère, et qui ont eu pour effet d'assurer l'uniformité à peu près complète de tous les manuscrits postérieurs. Par conséquent, le texte de l'Ecclésiastique a continué d'être traité par les copistes comme les textes canoniques l'avaient eux-mêmes été dans l'antiquité, comme ils l'étaient encore à l'époque des Septante. Grâce aux notes marginales dont il est pourvu, le nouveau manuscrit nous permet de nous rendre compte des divers accidents auxquels les textes sacrés pouvaient être exposés avant leur fixation définitive. Il nous fournit, en second lieu, le moyen facile d'apprécier à sa juste valeur un procédé très souvent employé par d'ardents partisans de la critique textuelle. Ce procédé consiste à se servir des versions anciennes pour rétablir le texte que les traducteurs sont censés avoir eu sous les yeux. Il s'agit parfois, à l'aide de la traduction, de corriger un terme que l'on croit dénaturé dans l'original, ailleurs de suppléer, ou de retrancher un mot ou un membre de phrase. Il est impossible pour ces cas élémentaires de révoquer en doute la valeur du procédé en question. Mais certains critiques sont allés plus loin. Ils ont essayé de restituer des textes entiers d'après les versions anciennes; et l'on sait que ce travail a été fait pour le livre de l'Ecclésiastique lui-même. Il ne peut être que fort intéressant de voir dans quelle mesure le fragment nouvellement découvert justifiera ce procédé de la critique, dans quelle mesure il attestera à son tour la fidélité des anciennes traductions par rapport à l'original.

*
* *

Il est dès lors facile de comprendre tout l'intérêt qui s'attache à l'étude de ce nouveau document, et l'on ne saurait trop rendre grâce à M. Cowley et à M. Neubauer pour la célérité avec laquelle ils en ont mené la publication.

Dédié au professeur Sayce, l'ouvrage de MM. Cowley et Neubauer (1) comprend deux parties. La première débute par une Préface dans laquelle M. Neubauer rappelle sommairement l'histoire de la découverte et en indique, par quelques traits, l'importance. Il termine cette introduction, après avoir donné la liste des ouvrages auxquels il a eu recours et qui constituent la bibliographie de l'Ecclésiastique, par la

(1) *The Original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (XXXIX, 15 *to* XLIX, 11) *together with the early versions and an English translation followed by the quotations of Ben Sira in Rabbinical Litterature, edited by* A. E. Cowley M. A. and Ad. Neubauer M. A. — Clarendon Press. Oxford. 10 sh. 6d.

confrontation de quelques essais de restitution du texte hébreu avec le véritable original : on voit du premier coup d'œil qu'aucune des restitutions ne concorde exactement avec le texte primitif. Vient ensuite la liste des proverbes de *Ben Sira* qui figurent dans la littérature du Talmud et des rabbins, et qui y sont reproduits tantôt avec le nom de l'auteur, tantôt d'une façon anonyme — en tout soixante-dix-neuf passages. L'élément le plus important de cette première partie est un *Lexique* des mots qui ne se trouvent pas dans l'hébreu de l'Ancien Testament ou qui ne figurent que dans un petit nombre de passages. Parmi ces mots, il en est qui sont marqués d'un astérique : ce sont ou bien des termes communs dans la langue néo-hébraïque ou dans l'araméen, ou bien des mots qui présentent d'étroites analogies avec le vocabulaire de l'une ou l'autre de ces deux langues. Comme nous en avertit M. Neubauer lui-même, ce lexique a tout le mérite que lui assure le nom du Professeur Driver, qui en est le principal auteur. La reproduction des chapitres de la version latine, qui correspondent au texte nouvellement découvert, complète cette première partie; ils sont reproduits d'après l'édition que P. de Lagarde a donné du *Codex Amiatinus*.

Quant à la seconde partie de l'ouvrage, elle comprend l'édition du texte hébreu du feuillet de Cambridge et du manuscrit d'Oxford (1) avec la traduction anglaise et les deux anciennes versions grecque et syriaque. M. Neubauer a voulu, nous dit-il, donner le texte tel qu'il l'a trouvé, en restreignant autant que possible le nombre des essais hypothétiques de restitution; toutes les lettres suppléées sont marquées de signes particuliers. La traduction anglaise a été faite d'après le même principe et abstraction faite de toute conjecture critique, hormis les cas où le texte n'avait absolument aucun sens. La traduction grecque est reproduite d'après l'édition du Dr Swete, la version syriaque d'après l'édition de P. de Lagarde.

Telle est l'œuvre que beaucoup de nos lecteurs tiendront à se procurer. Tous ceux qui s'intéressent aux sciences bibliques se féliciteront de ce que M. Neubauer ait si tôt publié la découverte dont il était le dépositaire; ils se féliciteront de ce qu'il se soit borné à leur fournir des matériaux d'étude. Plusieurs lui reprocheront peut-être un excès de prudence, et croiront qu'il eût mieux fait de proposer parfois des corrections très plausibles, en certains cas très probables. Il nous semble

(1) Deux pages de ce manuscrit sont reproduites phototypiquement, l'une au commencement, l'autre à la fin de la première partie de l'ouvrage que nous analysons. La reproduction totale du manuscrit d'Oxford forme un volume à part. Clarendon Press, Oxford, 6 sh. 6d.

que M. Neubauer a mieux compris son rôle en livrant tel quel au public le manuscrit que la *Bodléienne* a la bonne fortune de posséder.

C'est le travail de M. Neubauer que nous suivrons pour guide dans l'étude de détail qu'il nous reste à faire sur l'état du manuscrit récemment découvert, sur la langue et le style du texte hébreu de l'Ecclésiastique, sur les rapports de l'original avec les versions.

J. Touzard.

(*A suivre.*)

Paris.

V

DEUX PASSAGES INÉDITS

DU *DE PSALMODIAE BONO* DE SAINT NICETA (IVe-Ve SIÈCLE)

Dom Luc d'Achery a publié dans son *Spicilège* (édit. in-fol. 1723, t. I, p. 221; Migne, *P. L.*, 68, 365), sous le nom de Nicetius de Trèves, deux traités sur les Veilles liturgiques et sur la Psalmodie, qui sont certainement d'un personnage plus ancien et surtout d'un meilleur écrivain que cet évêque mérovingien. Cet écrivain, plusieurs manuscrits de bonne note le nomment l'évêque Niceta, *Nicetae episcopi :* par exemple, le Vatic. Palat. 210, fol. 1 v°, 178 et 183 (VIIe s.); Paris N. a. l. 1448, fol. 1, 145 v° et 148 v° (IXe s.); Bruxelles, 10615-729, fol. 8 v° (XIIe s.). Ph. Labbe dans sa *Noua bibliotheca Mss. librorum*, p. 26, Holstenius dans sa copie préparée pour l'impression (ms. Paris lat. 12233, fol. 56 v°), enfin le cardinal Tommasi (Opp. edit. Vezzosi, t. II, præf. n. VII) ont été unanimement d'avis que ce Niceta n'était autre que l'évêque de Remesiana, ami de saint Paulin de Nole, le même auquel Gennade a consacré le chapitre XXII de son *De uir. inlustr.*

Mis sur le compte d'un écrivain barbare du VIe siècle, alors qu'ils appartenaient à l'âge d'or de la littérature ecclésiastique, les deux écrits en question n'ont pas été mieux traités en ce qui concerne l'exactitude du texte. Ainsi, nous avons du *De uigiliis* deux rédactions différentes, incomplètes l'une et l'autre : une première dans l'appendice des œuvres de saint Jérôme (Migne, 30, 240), puis celle que d'Achery a publiée d'après le manuscrit Saint-Germain 591, 3, aujourd'hui Paris lat. 13089 (XIe s.).

C'est ce même manuscrit de Saint-Germain qui a fourni le seul texte jusqu'ici connu du second opuscule, le *De psalmodiae bono*. Il était difficile de s'y fier entièrement, vu la façon dont le *De uigiliis* y avait été traité. De fait, le cardinal Tommasi (*loc. cit.*) fit remarquer que le ms. lat. 5729 de la Vaticane contenait une rédaction plus complète de cet ouvrage. Il en donna comme spécimen (même vol., p. XXXVII suiv.) un fragment qui n'offre pas d'intérêt spécial en dehors des premières lignes, dans lesquelles l'auteur, ou plutôt l'orateur, mentionne un mouvement d'opposition à la psalmodie liturgique, non seulement dans son propre pays, même encore parmi les Orientaux (*non solum in nostris, sed etiam Orientalibus*).

J'ai revu ces jours-ci le manuscrit signalé par Tommasi. C'est une bible énorme provenant, d'après G. Schepss (*C. S. E. L.*, t. XVIII, p. XXXV), de l'abbaye de Farfa. Ce même critique la date du Xe siècle; à en juger seulement par l'écriture, elle ne paraît guère antérieure au XIe-XIIe siècle. Indépendamment de l'importance qu'elle peut avoir au point de vue du texte biblique lui-même, elle renferme un certain nombre de pièces qui méritent de fixer l'attention, entre autres :

Fol. 261, l'*Explanatio Florenti Gregorii de titulis psalmorum*. Bruno Krusch (MG. Script. rer. merou. I, 873) n'a pas utilisé ce manuscrit, mais seulement le Vatic. 4228, du XIIIe s.

Fol. 261 v°, l'*Epistula Flori ad Hyldradum abbatem* publiée par A. Mai, *Script. uet.*, t. III, part. II, p. 251 s. — Comp. Migne, *P. L.*, 26, 807; E. Dümmler, *Poetae aeui carol.* II, 549 et 508; *Chronic. Nonalic.* MG. VII, 107.

Fol. 281 v°, le *Gloria in excelsis* intitulé *Hymnus sancti Ylarii ad missa.*

Fol. 432, les canons de Priscillien corrigés par l'évêque Peregrinus. Le manuscrit contient également fol. 282 le petit prologue du même Peregrinus sur les Proverbes (Comp. Samuel Berger, *Hist. de la Vulgate*, p. 28).

Le traité *De psalmodiae bono* de Niceta commence fol. 253 toute une série de prologues sur les Psaumes. Comme la plupart de ces prologues, comme le *De uigiliis* dans nombre de manuscrits, il est attribué ici à saint Jérôme, et débute par ces mots :

> IN NOMINE DOMINI INCIPIT PROLOGUS BEATI IHERONIMI IN LIBRO PSALMORUM. Qui promissum reddit, debitum soluit. Memini me pollicitum, cum de gratia et utilitate uigiliarum dixissem, sequenti sermone in hymnorum laude...

Tommasi avait raison de dire du texte contenu dans le manuscrit

Vatic. 5729 qu'il était « edito multo locupletius », et il est étonnant qu'il n'en ait pas tiré lui-même un meilleur parti. En attendant la publication intégrale qui ne tardera guère, on me permettra de signaler dès à présent deux passages qui ne seront peut-être pas sans intérêt pour les lecteurs de la *Revue biblique*.

*
* *

Après un assez long début qui manque dans l'édition de d'Achery, notre manuscrit continue comme dans le premier paragraphe de celle-ci (Migne, 68, 371) : « Et nos karissimi, qui tam propheticis quam euangelicis et apostolicis... ab inlicitis superstitionibus praecauere. » Seulement, vers le milieu de ce paragraphe, avant les mots *Primus igitur Moyses dux*, il intercale la phrase suivante :

> Neque enim illud uolumen temerarie recipiendum est, cuius inscriptio est INQUISITIO ABRAHE, ubi cantasse ipsa animalia et fontes et elementa finguntur, cum nullius sit fidei liber ipse, nulla auctoritate subnixus.

Le but de l'orateur est de maintenir l'exactitude de son assertion, à savoir, que l'usage de chanter des hymnes en l'honneur de la divinité a Moïse pour auteur. Mais alors surgit une objection. Dans un ouvrage intitulé *Inquisitio Abrahae,* qui avait cours alors, semble-t-il, parmi les fidèles de la Dacie, il était question de chants exécutés par les animaux, les sources et les éléments. Niceta se contente d'opposer une fin de non-recevoir : le livre est apocryphe, il ne mérite aucun crédit.

Les auteurs ecclésiastiques font mention de divers apocryphes qui circulaient dès les premiers siècles sous le nom d'Abraham. Voici quelques-uns des témoignages les plus marquants :

Constitutions apostoliques, VI, 16 (*Patr. Gr.*, I, 953 suiv.) :

> Καὶ ἐν τοῖς παλαιοῖς δέ τινες συνέγραψαν βιβλία ἀπόκρυφα Μωσέως, καὶ Ἐνὼχ, καὶ Ἀδὰμ... καὶ τῶν τριῶν πατριαρχῶν, φθοροποιὰ, καὶ τῆς ἀληθείας ἐχθρά.

Origène, hom. 35 sur saint Luc, trad. de saint Jérôme (Migne, *P. Gr.*, 13, 1889 c.) :

> Legimus (si tamen cui placet huiuscemodi scripturam recipere) iustitiae et iniquitatis angelos super Abrahae salute et interitu disceptantes, dum utraeque turmae suo cum uolunt coetui uindicare. Quod si cui displicet, etc.

Pseudo-Anathase, *Synopsis Scripturae sacrae*, n. 75 (*P. Gr.*, 28, 432 b) :

> Τὰ δὲ ἀπόκρυφα πάλιν τῆς παλαιᾶς διαθήκης ταῦτα· Ἐνὼχ, Πατριάρχαι,... Ἀνάληψις Μωϋσέως, Ἀβραάμ...

Saint Éphiphane, *Aduersus haereses*, XXXIX, 5 (*P.Gr.*, 41, 671 d.) :

> Ἄλλην δὲ ἐξ ὀνόματος Ἀβραὰμ, ἣν καὶ Ἀποκάλυψιν φάσκουσιν εἶναι, πάσης κακίας ἔμπλεων.

La manière dont s'exprime Priscillien (Tract. IV, édit. Schepss, p. 46, est plus ambiguë :

> Quando in canone profetae Noe liber scriptus est ? quis inter profetas dispositi canonis Abrahae librum legit ?

Saint Jérôme, *Cont. Vigilant.*, n. 6 :

> Et si tibi placuerit, legito fictas reuelationes omnium patriarcharum et prophetarum.

L'*Inquisitio Abrahae* mentionnée par Niceta serait-elle identique à l'un des apocryphes visés dans les citations précédentes? C'est un problème assez difficile à résoudre, vu le peu de données dont nous disposons sur ce sujet. De prime abord, on serait porté à y voir le *Ietzirah* ou livre de la Création, mentionné dans le Talmud parmi les ouvrages attribués à Abraham (J. Morin, *Exercit. Biblic.* Paris, in-fol. 1669, lib. II, exerc. IX, c. 8). Mais un simple coup d'œil jeté sur la traduction latine que Reuchlin a donnée du *Ietzirah* dans les *Scriptores artis cabalisticae* (Bâle, 1587, t. I, p. 869-72) suffit pour s'assurer que ce n'est pas là l'*Inquisitio* que nous cherchons.

En 1892, le Dr M. R. James a édité dans la série des *Texts and Studies* de Cambridge un apocryphe intitulé Διαθήκη Ἀβραάμ. Voici en deux mots quel en est le sujet : Dieu envoie saint Michel à Abraham pour lui annoncer sa mort prochaine. L'archange se rend près du patriarche; mais, comme il n'ose pas remplir directement sa mission, Dieu lui permet de faire pressentir sa mort à Abraham par des visions diverses. Ils font ensemble un voyage par le ciel, du haut duquel le Père des croyants contemple toute la terre. Puis, la mort se présente, aussi peu effrayante que possible, et le vieillard finit par lui céder son âme, non sans peine.

Cet apocryphe contient, d'après le Dr Ad. Harnack (*Geschichte der altchristl. Litteratur bis Eusebius* I, 857 suiv.), différents traits qui obligent de lui assigner une date assez basse : il ne faut donc guère s'attendre à y retrouver le détail auquel Niceta fait allusion. Toutefois, la Διαθήκη présente au chapitre III de la recension la plus longue (A) le curieux passage suivant :

> Ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν (Abraham et l'archange) ἀπὸ τοῦ ἀγροῦ πρὸς τὸν οἶκον αὐτοῦ, κατὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης ἵστατο δένδρον κυπάρισσος· καὶ κατὰ πρόσταξιν τοῦ θεοῦ ἐβόησεν τὸ δένδρον ἀνθρωπίνῃ φωνῇ καὶ εἶπεν· Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ προσκαλούμενος αὐτόν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

Dans la recension plus courte (B), l'arbre parlant est un tamarisque à trois cents branches; dans le texte arabe, un tamarisque à trois branches. Ce n'est pas là encore ce chant des « animaux, des fontaines et des éléments » dont il est question dans Niceta, mais c'est quelque chose qui s'en rapproche assez. J'ajouterai que les nombreuses questions d'Abraham au cours de son voyage par le ciel, aussi bien que la double venue, de Michel d'abord, de la mort ensuite, à la recherche du patriarche ne correspondraient pas trop mal au titre *Inquisitio*. Il n'est pas impossible, il est même probable que celle-ci aura été connue et utilisée par l'auteur de la Διαθήκη.

*
* *

Vers la fin du *De psalmodiae bono* tel que le donne le Cod. Vatic. 5729, dans la partie correspondant au second alinéa, chap. 3 de l'édition (M. 68, 373 d.), Niceta énumère de la façon suivante la série des cantiques en usage dans son église :

> Hic cum Dauid confitemur quoniam bonus est; cum Moyse Spiritu sancto Dominum magnis illis canticis personamus; cum Anna, quae ecclesiae typum gerit, olim sterelis, nunc fecunda, in Dei laude corda firmamus; cum Esaia de nocte uigilamus; cum Abbacuc psallimus; cum Iona, cum Ieremia sanctissimis patribus orando cantamus; cum tribus etiam pueris quasi in fornace positi conuocata omni creatura creatori omnium benedicimus; cum Helisabeth Dominum anima nostra magnificat.

Le dernier trait, qui manque dans l'édition, est précisément le plus intéressant de tous. On sait qu'au verset 46 du chapitre 1er de saint Luc, plusieurs des manuscrits occidentaux les plus anciens, le *Vercellensis*, le *Veronensis*, le *Rhedigerianus*, au lieu du texte grec ordinaire Καὶ εἶπεν Μαριάμ· μεγαλύνει κ.τ.λ., offrent la variante *Et ait Elisabeth*. Cette curieuse variante existait déjà dans plusieurs manuscrits connus à Origène, si l'on peut s'en rapporter sur ce point à son traducteur saint Jérôme : ce qui ne l'empêchait pas de préférer l'autre leçon qui se lisait déjà « dans quelques exemplaires ». Voici comment il s'exprime *Hom. VII in Luc.* P. Gr. 13, 1817 c. d. :

> Inuenitur beata Maria, sicut in aliquantis exemplaribus reperimus, prophetare. Non enim ignoramus, quod secundum alios codices et haec uerba Elisabeth uaticinetur.

Un peu plus loin, vers la fin de la même homélie :

> Super quibus et beata Maria magnificat dominum Iesum. Magnificat autem anima Dominum...

Et au commencement de la suivante :

> Ante Iohannem prophetat Elisabeth, ante ortum domini Saluatoris prophetat Maria.

Ainsi, malgré l'ancienneté et même le nombre des manuscrits qui la recommandaient, la leçon d'après laquelle le *Magnificat* serait le cantique d'Élisabeth, et non celui de Marie, n'a pu tenir longtemps devant la tradition contraire, si chère à la piété chrétienne. De nos jours, les critiques ne mentionnent généralement cette leçon que comme une singularité due au caprice de quelque scribe. Le passage de Niceta cité plus haut montre que, même à la fin du IVe siècle, la variante en question était consacrée par la tradition vivante et l'usage liturgique d'une église de Dacie.

Cette conclusion ne ressort pas seulement du membre de phrase publié ici pour la première fois. Dans le texte édité par d'Achery, au commencement du ch. III, après avoir parlé du *Benedictus* de Zacharie, notre auteur avait déjà caractérisé en ces termes le *Magnificat :*

> Nec Elisabeth diu sterilis edito de promissione filio, Deum de ipsa anima magnificare cessauit.

En dehors de cette particularité de détail, le passage rapporté ci-dessus est encore important en ce qu'il confirme l'opinion des érudits cités au commencement de cet article, qui voient dans le Niceta, auteur du *De psalmodiae bono*, l'évêque de Remesiana, ami de saint Paulin de Nole, ce « vénérable et très docte » pontife qui avait « appris aux barbares à chanter le Christ avec une âme de Romain » (Paulin. Poem. XVII, vers 261-3). En effet, cette liste de cantiques atteste une ordonnance rituelle qui tient à la fois et de la liturgie de Milan et, beaucoup plus encore, de l'usage oriental. Toute la στιχολογία τῶν Θ'. ᾠδῶν de l'ὄρθρος journalier se retrouve déjà dans l'énumération précédente, à part deux légères différences : le cantique d'Isaïe suit celui d'Abacuc dans la liturgie de Byzance, il était mis avant dans celle de Niceta ; de plus, l'usage de cette dernière comportait un cantique de Jérémie qui ne se retrouve nulle part ailleurs, sauf peut-être dans la liturgie wisigothique.

Ainsi, il y a assez lieu de croire que l'église régie par notre Niceta était suffisamment rapprochée du centre de la chrétienté orientale pour en subir l'influence dans la disposition de ses offices. C'est un trait nouveau à ajouter à ceux qui ont été signalés jusqu'ici, notamment aux citations si expressives d'auteurs orientaux presque contem-

porains, comme celle de saint Basile qui figure vers la fin du *De uigiliis seruorum Dei* (M. 68, 370 c. — Comp. *Rev. Bénéd.*, XIII, 338).

Outre le texte original du *De psalmodiae bono,* un autre écrit de Niceta verra probablement le jour en même temps que paraîtra cet article : c'est sa lettre *Ad uirginem lapsam,* mentionnée expressément par Gennade, et confondue jusqu'ici mal à propos avec u n opuscule analogue de saint Ambroise.

Rome, S. Anselmo.

G. Morin, O. S. B.

VI

INSCRIPTIONS LATINES D'ARABIE

Les lecteurs de la *Revue biblique* savent déjà que la caravane de l'École pratique des études bibliques de Jérusalem avait, au mois d'octobre dernier, pris pour objectif Pétra et qu'heureusement parvenue à son but elle a eu la bonne fortune d'y retrouver, après de persévérants efforts, la grande inscription nabatéenne dont la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* de l'Institut de France désirait instamment l'estampage (1). Ils trouveront plus loin, sous la signature du savant religieux qui a dirigé l'excursion, le récit plein de verve du voyage. Le R. P. Lagrange, avec une obligeance dont je le remercie, a bien voulu toutefois me laisser le soin de faire connaître les quelques inscriptions latines copiées en cours de route et d'en marquer l'intérêt, en en rapprochant un texte relevé au mois d'août précédent par le Dr Musil, étudiant à l'école de Saint-Étienne, qui lui en avait confié l'estampage.

I

La caravane se dirigea d'abord en franchissant le Jourdain à travers le pays de Moab. Ici elle ne faisait que reprendre l'itinéraire suivi par le P. Germer-Durand et ne pouvait guère espérer que glaner après ses découvertes (2). Il est un point pourtant où celui-ci avait dû s'écarter

(1) *Revue biblique,* 1897, p. 133.

(2) *Revue biblique* 1896, p. 601-613; E. Michon. *Nouveaux milliaires d'Arabie découverts par le P. Germer-Durand,* extrait des *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France,* t. LV, p. 218-253.

de la voie romaine : depuis le ouady Ouahleh jusqu'à Dîbân les milliaires gisaient profondément enfouis dans le sol, preuve qu'ils n'avaient point été vus récemment ; et, en effet, sur ce tracé du parcours il semble que la route actuelle laisse un peu à l'est la voie romaine.

Le passage du ouady Ouahleh était marqué par trois bornes de Septime Sévère et de Caracalla, de Dioclétien et de Maximien, et de Constantin et de ses fils dont le premier le Dr Bliss a relevé le texte (1) et qui ont été reproduits dans la *Revue biblique* (2). Le milliaire qui suit, en allant vers le sud est ainsi conçu :

IMP CAESAR DIVI NERV
NERVA TRAIANVS AVG
GERM DACICVS PON
MAX TRIB POT XV IM
COS V PP REDACTA IN
FORMAM PROVINCI
ARABIA

et sur un deuxième fragment avec dé, appartenant selon toute vraisemblance à la même borne :

SQVE
ERVIT ET STRAVIT

Imp(erator) Caesar divi Nerv[ae f(ilius)]| Nerva Trajanus Aug(ustus)| Germ(anicus) Dacicus pon[t(ifex)] |max(imus), trib(unicia) pot(estate) XV, im[p(erator) VI,]| co(n)s(ul) V, p(ater) p(atriae), redacta in |formam provinci[ae]| Arabia [viam novam a finibus Syriae |u]sque [ad mare Rubrum| ap] eruit et stravit. —— 10 décembre 110 — 10 décembre 111.

Un troisième fragment que la présence d'un dé empêche de rattacher à la même colonne, sans quoi l'on y eût vu la fin de la même inscription, porte les lettres :

AVG PR PR
COS DES

[leg(atum)] Aug(usti) pr(o) pr(aetore)| co[n)s(ulem) des(ignatum).

Il est possible, grâce à ce nouveau texte dont la restitution *a finibus Syriae* est donnée par une inscription publiée plus bas, d'apporter quelques corrections à la lecture des milliaires semblables de Trajan, tels

(1) *Quaterly statement*, july 1895, p. 213-214 ; october 1895, p. 371.

(2) *Revue biblique*, 1896, p. 611-613 ; *Nouveaux milliaires d'Arabie* (tirage à part), p. 8-12, nos 5-7.

que nous les avions restitués d'après les copies du P. Germer-Durand (1).

Non point toutefois qu'il y ait rien à changer à la date proposée. Le *Quaterly statement*, où le milliaire du ouady Modjib au nom de Trajan a été reproduit par M. Dowling, demandait s'il s'agissait bien certainement de la quinzième puissance tribunicienne, le caractère où nous avions vu le début du mot *imperator* pouvant également être la suite du chiffre des puissances tribuniciennes (2). Il semblait bien d'après la copie du P. Germer-Durand que l'M suivant fût assuré. Ici, en tout cas, la transcription du P. Lagrange le donne sans hésitation et, à la ligne suivante, la mention *co(n)s(ul)* V qui coupe court à toute contestation, Trajan ayant pris le consulat pour la sixième fois le 1er janvier 112. Le texte complet, sans lacune aucune, se trouve d'ailleurs ci-dessous. Il est donc incontestable que l'ouverture de la route se place entre le 10 décembre 110 et le 10 décembre 111.

La formule *redacta in formam provinciae Arabia*, qui doit être substituée à *redacta in potestatem provincia Arabia* (3) donne, semble-t-il, une indication dont la portée dépasse celle d'une simple variante épigraphique. Il y avait, à vrai dire, longtemps que l'Arabie était en la puissance du peuple romain. La première campagne entreprise par Pompée et continuée par son lieutenant M. Aemilius Scaurus avait abouti à la sujétion du roi Arétas et fait du royaume nabatéen le client de Rome : des monnaies de Scaurus avec la légende « *rex Aretas* » représentent le roi à genoux devant lui avec une branche d'olivier dans la main droite (4). L'état de subordination se maintient dès lors presque sans interruption. Obodas soutient Auguste dans l'expédition contre les Arabes du Sud que l'empereur confie au préfet d'Égypte C. Aelius Gallus. Son successeur Malichus fait de même sous Vespasien, et fournit un contingent à l'armée romaine dans la guerre contre les Juifs (5). Nous ne savons au juste quel fut le motif qui amena sous Trajan l'intervention du légat de Syrie A. Cornelius Palma. Il n'en reste pas moins que la prise de possession ne dut guère être que la consécration officielle d'un état de fait. La forme, plutôt que le fond des rapports, était changée par la constitution de la province et, en ce sens, on peut dire que plus

(1) *Revue biblique*, 1896, p. 603 et 607 ; *Nouveaux milliaires d'Arabie*, p. 14, n° 9, et p. 22-23, n° 11.

(2) *Quarterly statement*, october 1896, p. 335.

(3) Il faut supposer une omission dans la copie du P. Germer-Durand, qui portait PROVINCIA A.....

(4) E. Babelon, *Description des monnaies de la République romaine*, t. I, p. 120 ; t. II, p. 322 ; Eckhel, *Doctrina nummorum*, t. V, p. 131.

(5) Voir sur ces rapports du royaume nabatéen avec Rome, Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, et E. de Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, au mot *Arabia*.

juste que la légende des monnaies Trajan « *Arabia adquisita* » (1) est la formule des inscriptions nouvellement découvertes.

Il faut enfin corriger la lecture *a finibus ejus usque ad mare Rubrum* par la leçon beaucoup meilleure *a finibus Syriae*. La route qu'a ouverte Trajan est bien, en effet, la grande voie qui mettait toute la région de la Syrie en communication avec la mer Rouge et que la conquête de l'Arabie avait permis de prolonger depuis les frontières de l'ancienne province jusqu'au golfe Aelanitique en traversant dans toute sa longueur, du nord au midi, la province nouvelle. De Damas, qui, quoique dépendant du royaume nabatéen, avait été incorporé à la province de Syrie, deux embranchements devaient partir vers le sud. L'un inclinait sans doute à l'est de manière à passer par Bostra, devenue après Trajan capitale de la province d'Arabie avec le titre de *Nova Trajana Bostra*, qu'une route surveillée par des postes militaires unissait au grand entrepôt de Palmyre, reliée elle-même directement à Damas; puis, de là, gagnait Philadelphie, au nord de laquelle le P. Germer-Durand a pu, en 1895, suivre pendant onze milles une voie antique et y reconnaître neuf groupes de milliaires (2). Le P. Germer-Durand, on s'en souvient aussi, a proposé de compter depuis Bostra les deux milliaires du passage du ouady Modjib portant l'indication de CVIIII et de CXVIII milles (3). L'autre embranchement se serait dirigé plus directement par Adraa et Gerasa. Il est certain, en effet, que c'est d'un milliaire de Trajan, daté également de l'année 111 et du gouvernement de C. Claudius Severus, que proviennent les deux tronçons de colonne signalés à Djerasch par M. Schumacher et où se lisent les noms de cet empereur et de ce légat (4) : la présence, à la fin, d'un A qui précédait le nom de la ville et plus bas d'un M, début du mot *M(illia)*, en est la preuve (5). La voie suivie également en 1895 par le P. Germer-Durand au sortir de Djerasch en allant vers le sud-est et où il a copié le nom du gouverneur d'Arabie P. Julius Geminius Marcianus (6) ne serait autre que cette route, et, en effet, le nom de Geminius Marcianus reparaît sur un milliaire de la région voisine de Pétra dont il sera question plus loin.

(1) H. Cohen, *Description des monnaies frappées sous l'empire romain*, t. II, Trajan, p. 5, n° 15, p. 50-51, n°s 309-317; Eckhel, *Doctrina nummorum*, t. VI, p. 420.

(2) *Revue biblique*, 1895, p. 394-398; E. Michon, *Milliaires d'Arabie et de Palestine découverts par le P. Germer-Durand* (extrait des *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France*, t. LIV, p. 205-243), p. 21-33, n°s 3-12.

(3) *Revue biblique*, 1896, p. 608-609; *Nouveaux milliaires d'Arabie*, p. 27 et 30, n°s 12 et 14.

(4) *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*, 1895, p. 129-130, fig. 7 et 8; K. Buresch, *Ibid.*, p. 143, n°s 4 et 6.

(5) *Nouveaux milliaires d'Arabie*, p. 25.

(6) *Revue biblique*, 1895, p. 392-393; *Milliaires d'Arabie*, p. 1-21.

Les points de repère deviennent plus nombreux et plus précis une fois dans le pays d'Ammon et de Moab. Le duc de Luynes, par exemple, dans son exploration de la mer Morte, dit avoir suivi d'El-Aâl à Hesbân une ancienne voie romaine très bien marquée par une série de pierres en saillie ou dressées (1). La route passait ensuite à Medeba, ainsi qu'en témoigne un milliaire copié sur le versant nord de la gorge du ouady Modjib (2), à Areopolis, qui paraît avoir été le point de départ de la numérotation au sud de ce ouady (3), et à Kerak.

II

Il résulte de la découverte du Dr Musil qu'au sud de Kerak la voie de Trajan, s'écartant de la route actuelle par Tefîleh, Gharândel et Chôbak, passait plus à l'est, non loin du Derb-el-Hadj que suivent les pèlerins d'aujourd'hui; mais peut-être, ici encore, y avait-il plusieurs embranchements et les empereurs n'avaient-ils pas négligé d'établir une seconde voie sur la lisière du Ghor. Le P. Lagrange, qui a pris avec sa caravane par cette dernière route (4), signale à Gharândel, parmi les ruines de cette ancienne ville d'Arindela qui était encore représentée par son évêque à un concile tenu à Jérusalem en 536, une enceinte où se dressent des colonnes, vestiges de la civilisation que Rome avait apportée au fond du désert. Un peu plus loin, il dit avoir suivi une voie romaine, et sur une colonne, malheureusement fort mutilée, se lisaient même encore les lettres

SE

fragment d'une inscription relative à un Sévère empereur ou encore à un légat comme ce P. Aelius Severianus Maximus ou ce Furius Severianus que nous ont fait connaître des inscriptions (5). Il est à noter toutefois que les milliaires n'apparaissent que fort peu avant Chôbak, en arrivant à la vallée du ouady Goueîr : auparavant, aucun milliaire; mais, dès lors, le P. Lagrange le note formellement, ils se succèdent régulièrement de quart d'heure en quart d'heure, reconnaissables, tout rongés qu'ils sont par les eaux ou défigurés par

(1) *Voyage d'exploration à la mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain*, t. I, p. 147.

(2) *Revue biblique*, 1896, p. 611; *Nouveaux milliaires d'Arabie*, p. 32-35, n° 15.

(3) *Revue biblique*, 1896, p. 604; *Nouveaux milliaires d'Arabie*, p. 20-21.

(4) Voir la carte jointe à sa chronique.

(5) *Revue biblique*, 1895, p. 394-397, 1896, p. 609; *Milliaires d'Arabie*, p. 22-31, nos 4, 5, 6, 7 et 10; *Nouveaux milliaires d'Arabie*, p. 30-31, n° 14.

les marques grossières des Arabes, et la route est « une voie vraiment royale, large, solidement bâtie, avec ses pavés intacts ».

Il n'est guère douteux, aussi bien, qu'à partir de Chôbak on se retrouve en présence de la grande voie, de la voie de Trajan. Le Dr Musil inclinait à croire que celle-ci, conformément aux tracés indiqués sur la plupart des cartes, descendait jusqu'à Maân pour de là obliquer sur Pétra; mais le milliaire estampé par lui s'accorde fort bien avec les indications données par MM. Mauss et Sauvaire dans leur *Voyage de Jérusalem à Karak et à Chaubak* (1). De Kerak, laissant à l'ouest Tefîleh, ils atteignirent après une journée une colline couronnée de ruines importantes qui porte le nom de Kerbet-Zat-Rass. Un peu avant d'y parvenir ils notent qu'ils cheminent sur une ancienne voie romaine. Ils admirent à Zat-Rass les ruines d'un temple considérable, en grand appareil, orné de sculptures, avec des propylées situés à quelque distance, et un autre monument beaucoup plus petit mais mieux conservé. Ils retrouvent là la voie romaine mentionnée plus haut : elle a 5 mètres de largeur environ avec deux petits murs de 0m,90 à droite et à gauche. Quelques minutes après, ils l'abandonnent en appuyant un peu à gauche (2). Mais leur itinéraire de retour, pris à contre-sens, nous en indique la suite. En quittant Zat-Rass elle se dirige presque en ligne droite sur Chôbak, en passant à la source d'eau chaude d'el-Aïneh, et atteint le ouady Gorahy (3). Sur la pente en remontant cette vallée, les bornes apparaissent par groupes nombreux et rapprochés, d'abord trois, puis neuf et, de nouveau, trois : sur l'une de celles-ci se reconnaissent les lettres

PC (4).

Un peu plus loin en sont huit nouvelles, dont trois debout avec une inscription moins effacée où l'on reconnaît

IMP

Imp (*erator*) (5).

La voie continue à en être jalonnée : deux d'abord; immédiatement après, cinq, qui auraient porté le chiffre

III (6)

(1) *Voyage d'exploration à la mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain par M. le duc de Luynes.* t. II. p. 81-178. L'itinéraire ci-contre est reproduit d'après le pl. de leur *Voyage*.

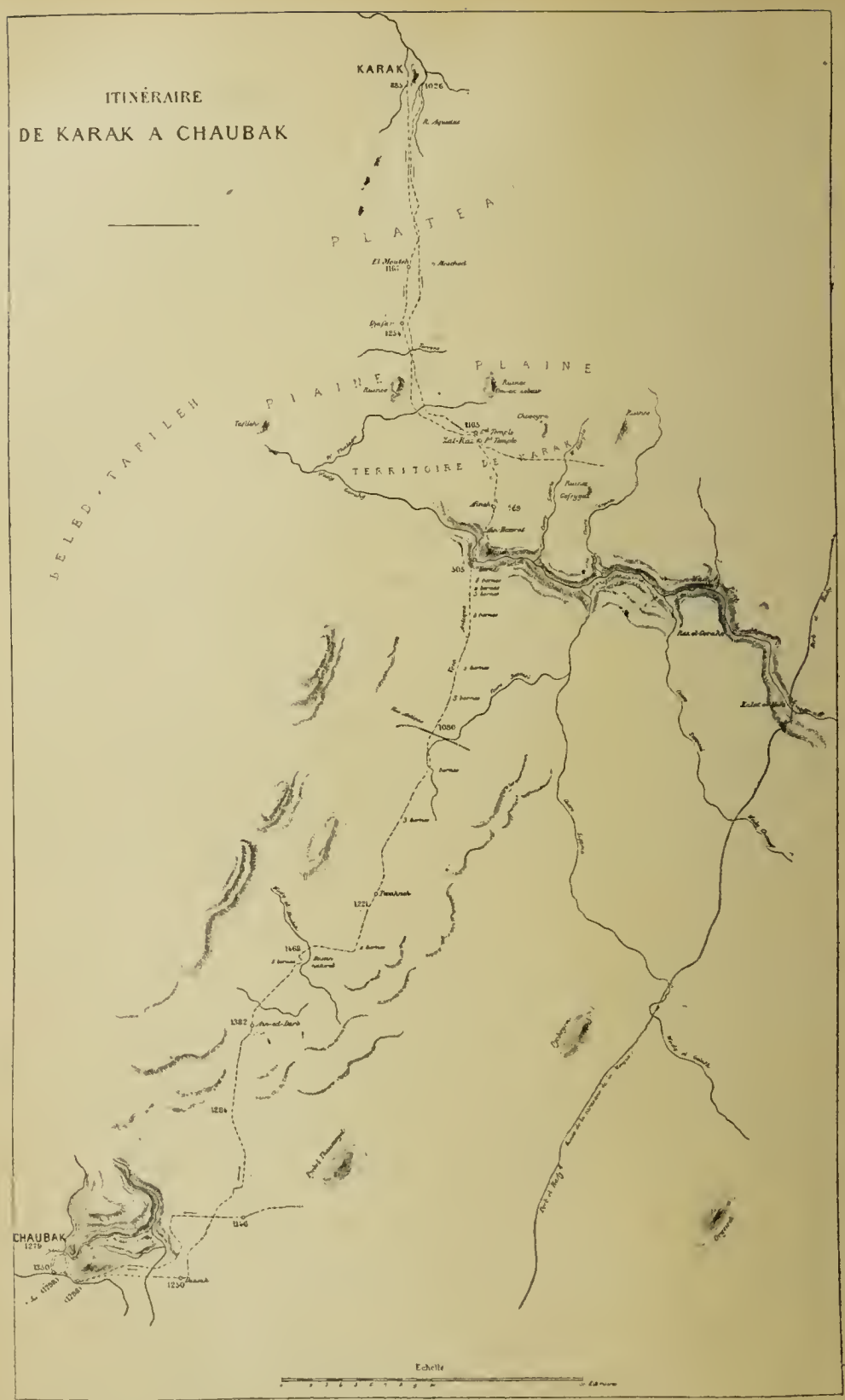
(2) *Ibid.*, p. 133.

(3) *Ibid.*, p. 162.

(4) *Ibid.*, p. 161.

(5) *Ibid.*, p. 160.

(6) *Ibid.*, l. c.



Itinéraire de MM. Mauss et Sauvaire, d'après le *Voyage d'exploration à la mer Morte* du duc de Luynes.

puis quatre, puis deux, et enfin, à une heure et quart de celles qui sont indiquées comme marquant le troisième mille, trois, avec, sur l'une d'elles, le chiffre

IIIII

entouré d'un encadrement (1). « La voie antique que nous suivons, écrivent MM. Mauss et Sauvaire, venait sans doute de Pétra et même de plus loin et, se dirigeant vers le nord, elle passait devant Kerak;... nous coupons à angle droit une autre route ancienne (2) ». Une demi-heure plus loin, une heure après les bornes précédentes, « nous rencontrons, continuent les mêmes voyageurs, trois bornes milliaires, dont deux sont encore debout; l'une d'elles porte une inscription très fruste et difficile à déchiffrer... Nous suivons le lit du ouady qui porte le nom de ouady Qoleytha (3). »

Nul doute que ces deux milliaires ne soient précisément les mêmes qu'a estampés le Dr Musil et qui se trouvent, d'après son indication, sur la route du Zat-Rass dans le ouady Qleita. Le P. Lagrange qui a eu les estampages entre les mains, lit sur le premier :

IMP CAESAR
DIVI NERVAE F NERVA
TRAIANVS AVG GERMA
DACICVS PONT MAXIM
TRIB POT XV IMP VI COS V
PP REDACTA IN FORMAM
PROVINCIAE ARABIA VIAM
NOVAM A FINIBVS SYRIAE
VSQVE AD MARE RVBRVM
APERVIT ET STRAVIT PER
C CLAVDIVM SEVERVM
LEG AV

Imp(erator) Caesar |divi Nervae f(ilius) Nerva| Trajanus Aug(ustus) Germa (nicus) |Dacicus, pont(ifex) maxim(us),| trib(unicia) pot(estate) XV, imp(erator) VI, co(n) s(ul) V, |p(ater) p(atriae), redacta in formam| provinciae Arabia, viam| novam a finibus Syriae |usque ad mare Rubrum |aperuit et stravit per| C. Claudium Severum| leg(atum Au-[g(usti) pr(o) pr(aetore) co(n)s(ulem) des(ignatum]. —— 10 décembre 110 — 10 décembre 111.

(1) *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. II.
(2) *Ibid.*, p. 159. Voir l'itinéraire ci-contre.
(2) *Ibid.* l. c.

L'autre milliaire porte une inscription un peu moins complète, mais dont le texte est connu par de précédentes découvertes et facile à restituer :

IMP CAESAR
RELIVS ANTONINV
ONTIFEX MAXIM
S XVI COS III
IMP CAESAR
ELIVS VERVS AVG
RIB POTES II COS
NTONINI FILII DIVI HAD
ANI NEPOTES DIVI TRA
NI PARTHICI PRON
REFECERVNT PER
GEMINIVM MARCIANVM
LEG AVGG PR PR

VIIII

Imp(erator) Caesar| [*M. Au*]*relius Antoninu*[*s* |*Aug*(*ustus*), *p*]*ontifex maxim* (*us*), [*tr*(*ibunicia*)|*pote*]*s*(*tate*) *XVI*, *co*(*n*)*s*(*ul*) *III* [*et*]|*Imp*(*erator Caesar*| [*L. Aur*]*elius Verus Aug*(*ustus*)| [*t*|*rib*(*unicia*)*potes*(*tate*) *II*, *co*(*n*) *s*(*ul*) [*II*, *divi* |*A*]*ntonini filii, divi Had*|[*ri*]*ani nepotes. divi Tra*|[*ja*]*ni Parthici pron*[*ep*(*otes*)],|*refecerunt per*|*Geminium Marcianum*|*leg*(*atum*) *Aug*(*ustorum*) *pr*(*o*) *pr*(*aetore*). |VIIII. — Année 162.

Inutile de revenir sur la légation de Geminius Marcianus, sur laquelle nous nous sommes étendu ailleurs (1), si ce n'est pour noter que le règne simultané de Marc Aurèle et de L. Verus est ici indiqué par l'abréviation LEG AVGG, *legat*(*um*) *Aug*(*ustorum duorum*). Le seul détail qui appelle une observation est l'indication finale de VIIII milles. Il semble, à la vue de la carte, que le chiffre de quatre milles qui en résulterait pour la distance comprise entre la dernière borne signalée par MM. Mauss et Sauvaire et celle-ci soit supérieure à la réalité, si surtout l'on se reporte sur l'itinéraire à l'intervalle séparant les deux groupes de milliaires marqués III et IIIII. Mais est-il interdit de supposer révisable cette indication de IIIII qui, prise en elle-même, est par sa forme insolite difficilement admissible? La numérotation, en en tous cas, se faisait du nord au sud, d'un côté comme de l'autre du ouady Qoleytha, et les milliaires, tant ceux lus par MM. Mauss et Sauvaire que celui du Dr Musil, appartiennent bien à la même série.

(1) *Milliaires d'Arabie*, p. 3-14.

Le parcours suivant jusqu'à Chôbak est suffisamment fixé par l'itinéraire de MM. Mauss et Sauvaire. Empruntant constamment la route antique, ils ont rencontré encore deux groupes de milliaires, dont le plus rapproché, à quarante minutes de marche de Twahneh, où ils notent des ruines assez considérables qui leur paraissent indiquer une localité jadis importante, serait marqué

XIII

avec les trois derniers signes séparés et entourés d'un encadrement (1).

III

La voie romaine au sud de Chôbak, quoique moins bien conservée, écrit le P. Lagrange, est encore visible. MM. Mauss et Sauvaire l'avaient déjà croisée à leur arrivée, en abordant Chôbak par le midi (2). Le tracé, d'ailleurs, dans ce parcours d'une vingtaine de milles, n'en peut guère soulever de discussion. Malheureusement les milliaires y sont très rares. Ils ont généralement été brisés et ce n'est qu'à une demi-heure du col qui domine Petra que le P. Lagrange et ses compagnons ont pu lire sur deux petits fragments les quelques lettres

TONINI

sur l'un, et

MIANVM

sur l'autre. L'accusatif convient évidemment au nom du légat, et si l'on rapproche de ces fragments le milliaire cité en dernier lieu aux noms de Marc Aurèle et de L. Verus, *divi Antonini filii,* peut-être est-ce à Geminius Marcianus qu'il faut penser, l'M initial me semblant sur l'estampage rester douteux (3).

Il ne reste donc plus, grâce en bonne partie, on peut le dire, aux découvertes du P. Germer-Durand, du Dr Musil et du P. Lagrange, que le dernier tronçon, entre Petra et Aila aujourd'hui Akabah, à déterminer. Si le P. Lagrange, qui avait formé en 1890 le plan d'atteindre ainsi Petra par le sud, le met quelque jour à exécution, son zèle épigraphique saura sans doute découvrir en chemin quelque milliaire. Il ne

(1) *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. II, p. 157.

(2) *Ibid.*, p. 141.

(3) Le P. Lagrange me communique, en même temps que les inscriptions précédentes, une copie de l'inscription de Petra, *Corpus inscriptionum latinarum*, t. III, pars I, n° 87, et pars II, additamenta, p. 968 où il lit : l. 1, VIII VIRO; l. 3, PATRI N... O.

nous manquera plus alors grand'chose, — en rapprochant des documents publiés ici ces documents futurs et ceux aussi découverts dans les excursions précédentes, en 1895 à Djerasch et dans le pays de Galaad, en 1896 au pays de Moab, — pour avoir marqué les principaux jalons de cette voie nouvelle qu'avait fait ouvrir et paver Trajan, quelques années seulement après que l'Arabie était devenue province romaine, *a finibus Syriae usque ad mare Rubrum*.

Étienne Michon.

Paris.

CHRONIQUE

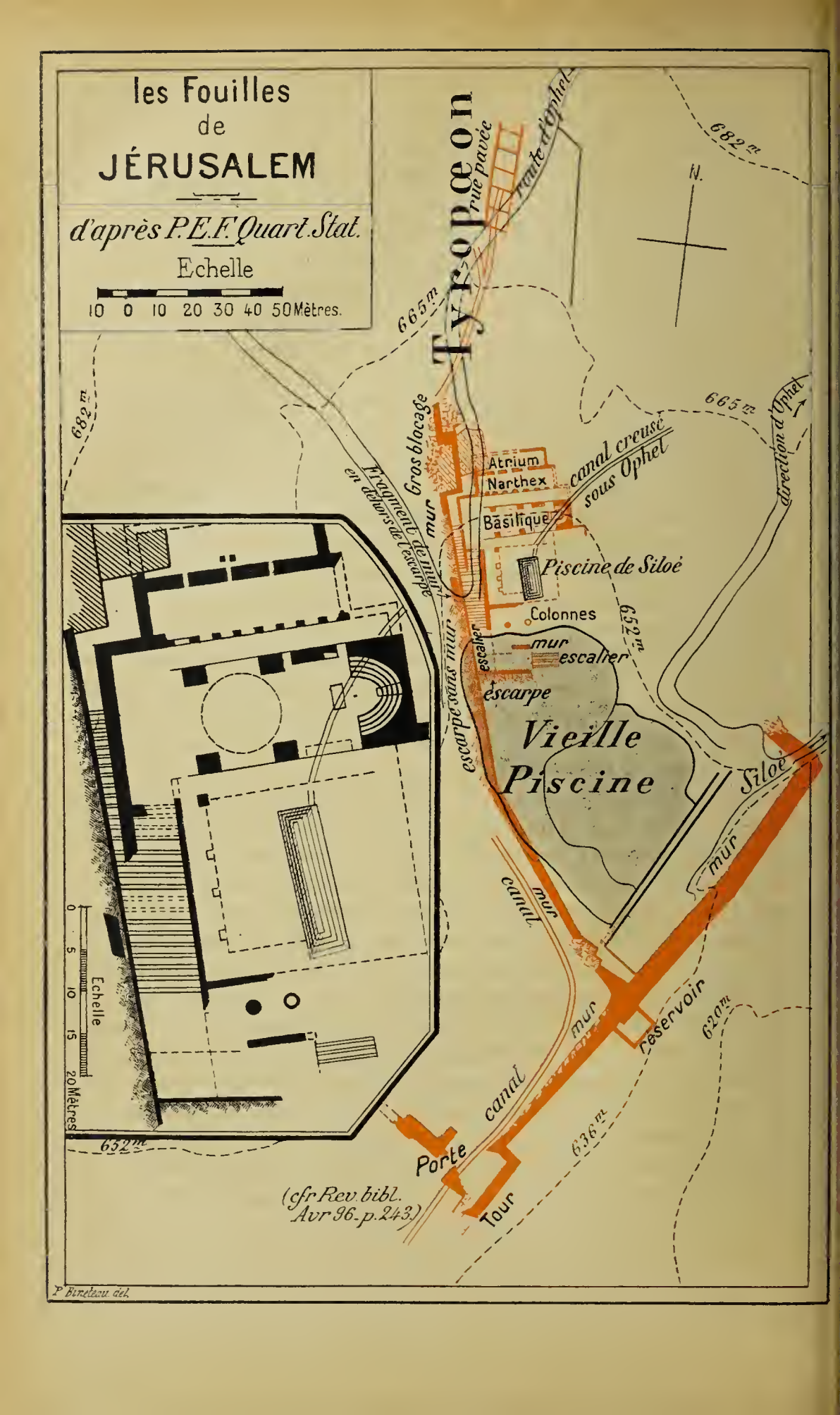
LES FOUILLES A JÉRUSALEM

Escarpe et murs de la ville. — Escaliers. — Piscine de Siloë. — Découverte d'une église.

En terminant le bulletin du numéro de décembre 1896 (1), j'annonçais les découvertes importantes faites par M. Bliss, à Siloë. Je puis aujourd'hui confirmer ce que j'avançais et le compléter. Je résumerai fidèlement les rapports donnés dans la revue anglaise (*P. P. E. F. Quart. Stat.* Oct. 1896 et Janv. 1897), et j'ajouterai les conclusions que ces rapports me semblent permettre. Le plan ci-joint, fait d'après les plans de la même revue, rendra beaucoup plus facile l'intelligence du texte.

Nous reprenons les fouilles à 60 mètres environ au sud-ouest de la vieille piscine, à l'endroit où fut trouvée une porte, la porte de la Fontaine, sans aucun doute. De là, l'ancien mur de la ville se dirige vers le nord-est. 50 mètres plus loin environ, il bifurque, une première branche continue dans la même direction, l'autre se détache presque à angle droit, et va d'abord vers le nord-ouest, pour se recourber ensuite davantage vers le nord. La première branche est un mur très large, très fort et très ancien, qui devait tout à la fois servir de digue aux piscines et de protection à la ville. On en parlera plus tard lorsque des fouilles plus complètes y auront été pratiquées. C'est la deuxième branche qui doit surtout nous occuper aujourd'hui. Dans la première partie, sur une longueur de 60 mètres, l'escarpe et le mur ont été constatés; dans la seconde partie, longue de 70 mètres, l'escarpe seule existe, excepté à un point situé aux deux tiers de la distance en montant, en face des marches. Là quelques pierres ont été retrouvées. A la fin de cette deuxième partie, la marche régulière du mur est interrompue par un énorme blocage, qui a eu pour but de niveler le fond de la vallée, pour y asseoir des constructions quelconques. M. Bliss déclare ce blocage postérieur à la voie romaine, à la piscine et à l'église dont nous allons parler plus loin. Au nord, on

(1) *Rev. bibl.* 1896, p. 657.


les Fouilles
de
JÉRUSALEM
d'après P.E.F. Quart. Stat.
Echelle
10 0 10 20 30 40 50 Mètres.
Tyropœon
rue pavée
route d'Ophel
682 m
N.
665 m
682 m
665 m
direction d'Ophel
Gros blocage
mur
Fragment de mur en dehors de l'escarpe
Atrium
Narthex
canal creusé sous Ophel
Basilique
Piscine de Siloé
Colonnes
652 m
escalier
mur
escalier
escarpe
escarpe sans mur
Vieille Piscine
Siloé
mur
canal
mur
mur
réservoir
620 m
canal
Porte
636 m
Tour
(cfr Rev. bibl. Avr 96. p. 243)
652 m
0 5 10 15 20 Mètres
Echelle
P. Bireleau del.

a trouvé des égouts, et à une distance de 62 mètres, en revenant vers le nord, l'égout principal pénètre sous une voie pavée à degrés, pratiquée à l'est du fond de la vallée, sur la colline orientale ou Ophel. Malheureusement l'espace entre l'interruption du mur par le blocage et cette voie n'a pas encore pu être fouillé. A 100 mètres directement à l'ouest, sur la colline occidentale un reste de mur a été constaté, mais sans connexion avec celui dont nous avons parlé précédemment. Il repose sur une escarpe qui atteint presque 3 mètres de haut à certains points. Une suite de puits ont été creusés depuis ce fragment de mur à l'ouest jusqu'à la voie à l'est, mais sans donner aucun résultat. Nous n'avons donc pas à nous occuper pour le moment de cette partie isolée.

A l'ouest de la piscine actuelle de Siloë, les fouilles ont complètement découvert la voie à escaliers, que nous avions annoncée; « à l'ouest, dit M. Bliss, les escaliers s'appuient contre l'escarpe, et à l'est contre le mur occidental de la piscine primitive, qui leur servait aussi comme de parapet. L'escarpe et le mur n'étant point parallèles, la largeur des escaliers varie de 27 pieds au sommet, à 22 pieds dans le fond. Le nombre des degrés est de 34. Ils varient en hauteur de 6 pouces à 9 pouces 1/2 et sont disposés en un système de marches larges et étroites : les marches larges ont de 4 pieds 3 pouces à 4 pieds 11 pouces 1/2, les étroites de 11 à 17 pouces. La majeure partie de cette voie à gradins, telle qu'on l'a vue, consiste en marches construites avec des pierres solides très exactement jointes, reposant sur une couche de débris et de mauvais mortier fait de boue et de chaux. Toutefois, en poursuivant sur toute la largeur de l'escalier, le long de la marche A (la huitième en montant du sud au nord) « vers le mur servant de parapet, nous trouvons que sur 10 pieds 9 pouces depuis l'escarpe, le plat de la marche est formé par le roc naturel, parfaitement poli par les pas ». M. Bliss signale ensuite certains détails des marches construites; il en remarque une en haut qui n'allait pas jusqu'à l'escarpe; puis il ajoute : « En perçant un tunnel au sud de A (la huitième marche signalée plus haut), le long de l'escarpe, un système de degrés taillés dans le roc et bien polis a été reconnu. Les paliers étaient de largeur variable : l'un d'eux était raccommodé avec une marche de pierre. Ils sont à des niveaux légèrement plus élevés que les gradins correspondants de l'escalier proche du parapet. Il est par conséquent inutile de dire qu'ils ne représentent pas un plus ancien système d'escaliers couvert à une époque postérieure par un escalier en pierres qui aurait disparu depuis; mais *ils représentent au contraire un plus ancien système d'escaliers élargi et agrandi à ce point par les constructeurs*

de l'escalier en pierres. Quoique bien polis par le frottement des pas, ils sont très grossièrement taillés, contrastant ainsi considérablement avec l'escalier en dalles bien équarries, et les deux ne peuvent pas être attribués aux mêmes constructeurs. Le rocher se fût-il naturellement abaissé en ce point à l'époque des constructeurs de l'escalier en pierres, ils auraient ou bien évidé dans le roc des marches bien équarries, ou bien entaillé le roc à une profondeur permettant d'insérer la marche de pierre, de manière à correspondre pour le niveau à l'ensemble du système. — Au nord de A (la huitième marche), nous avons enlevé les dalles aux points B et C (la 9e et la 13e marche) pour constater si au-dessous le rocher était taillé en forme de degrés. Dans les deux endroits, il s'est rencontré dans l'irrégularité de son état naturel, sans traces de pas, et en C un peu de terre rouge du sol vierge y était encore adhérent. Le roc a été vu au-dessous du sommet de la voie à gradins. La pente aisée du rocher montre que la route peut avoir couru le long de la terre rouge sans escaliers jusqu'en A... La voie à gradins indique la direction de la voie soigneusement pavée, plus loin, au nord. Mais entre les deux s'interpose le grand blocage curieux que nous avions à tort supposé faire partie du mur de la ville. » M. Bliss répète que ce blocage doit être plus récent et affirme que l'accès à l'escalier ne vient ni de l'est, ni de l'ouest. « Par conséquent, conclut-il, j'en infère que la voie pavée conduisait naguère aux escaliers d'en bas, d'autant plus qu'ils appartiennent à la même classe de travail. » J'ai tenu à citer textuellement ces passages, car nous verrons tout à l'heure de quelle importance ils sont pour nos conclusions.

Pour la piscine, le plan que nous donnons expliquera suffisamment sa position, sa forme, ses rapports avec les escaliers et l'église, sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans tous les détails. Elle était pour ainsi dire carrée : 75 pieds anglais de l'ouest à l'est et 71 du nord au sud. Tout autour régnait un portique. Du côté du sud, il y avait une espèce de cour pavée plus élevée de 5 pieds 9 pouces, de laquelle on descendait à la piscine par des degrés. C'était à cette cour que le système d'escaliers plus récent devait aboutir, tandis que le premier pouvait arriver directement à la piscine à l'opposé, c'est-à-dire au nord. La piscine telle que nous la donnons maintenant est appelée primitive par rapport à la piscine actuelle.

L'église est située immédiatement au nord de la piscine actuelle de Siloë, avec sa nef latérale droite bâtie sur le portique nord de la piscine primitive. Il serait beaucoup trop long d'entrer dans tous les détails de cette découverte. C'est une monographie complète qu'il faudrait, car on a

retrouvé l'église entière, avec ses trois nefs, son pavement en mosaïque, et en marbre, ses pilastres, son abside avec ses gradins semi-circulaires, et une infinité d'autres détails. Par suite de sa situation exceptionnelle, cette église, parfaitement orientée d'ailleurs, n'a d'ouverture que sur la nef latérale gauche : c'est de ce côté que se trouvent le *narthex*, séparé de la nef par six piliers et 16 gradins, et ensuite *l'atrium* communiquant par trois grandes baies avec le *narthex*.

Le plan particulier pour l'église, inséré dans le plan général à gauche, donnera une idée exacte de cette disposition spéciale, exigée par la nature du terrain : c'est seulement du côté du nord que l'on pouvait accéder, étant donnée l'inclinaison rapide de la colline. A l'ouest, là où l'entrée aurait dû se trouver, l'escarpe et les escaliers dont on voulait encore se servir sans doute, avaient empêché l'accès. Les nefs latérales se terminaient en haut à angle droit et sans abside, mais des chapelles en tenaient lieu.

D'après les détails d'architecture et divers indices, M. Bliss et M. Dickie croient que cette église a remplacé un monument plus ancien, sans doute un monument païen, datant de Hadrien, et faisant partie d'Aelia Capitolina. Nous ne croyons pas cependant que tout cet ensemble fût renfermé dans l'enceinte même d'Aelia : de ce côté seulement se trouvaient les monuments destinés aux jeux et au bien-être. Le *Chronicon pascale* nous les indique, il me semble, quand il dit : « Ayant renversé (Hadrien) le temple des Juifs, il construisit deux bains publics, le théâtre, le Tricamaron, le Tetranymphon, et le Dodécapulon, appelé auparavant Ἀνάβαθμοι, et le Codra » (1).

Je donnerai maintenant les conclusions qui me paraissent découler de ces découvertes.

I. Murs de la ville. Le gros mur passant au-dessous des piscines, et allant de la colline occidentale à la colline orientale, est certainement très ancien et doit être un des deux que mentionnait Isaïe lorsqu'il disait (XXII, 11). « Vous faites un réservoir entre les deux murs pour les eaux de l'ancien étang. » — Et de fait, quand Ézéchias amène les eaux de Gihon, il les conduit en dessous dans la cité de David. (Cf. II Rois, XX, 20; II Chron. XXXII, 30; Eccl. XLVIII, 19.) — L'autre branche qui longe la colline occidentale est-elle l'autre mur? D'abord est-ce un mur? Oui, certainement dans la partie inférieure, et je pense aussi dans la partie supérieure, bien que l'on n'ait retrouvé que l'escarpe presque partout. C'est un ensemble qui ne fait qu'un : seulement plus tard, cette muraille étant devenue inutile, on aura pris les pierres pour une

(1) *CPG*, t. XCII, p. 614.

autre construction, peut-être pour l'enceinte d'Aelia Capitolina qui devait passer un peu plus haut à l'Occident. Le fragment de muraille trouvé à l'Ouest en dehors pourrait lui appartenir.

Reste ce blocage qui vient interrompre la marche de la muraille. M. Bliss affirme qu'il est postérieur à la voie romaine et à l'église. Nous n'avons pas les données suffisantes pour douter de son affirmation : mais cependant la raison qu'il donne, à savoir qu'une voie si belle devait avoir l'espace libre devant elle, n'est pas suffisante. Cette voie si belle pouvait aussi avoir à franchir une porte, avec tours de défense, dont ce blocage serait le soubassement. C'est une hypothèse que nous croyons pouvoir proposer. Et ainsi la piscine aurait bien été entre les deux murs.

II. La voie en escalier et la voie bien pavée. — Il ressort du rapport que les degrés d'en bas, entre l'escarpe et la piscine, sont la première partie d'une voie montant vers le nord, et allant tout naturellement rejoindre la voie bien pavée plus haut. Or le rapport (page 24), en expliquant le texte d'Antonin concernant l'église, dit formellement : « La voie pavée, d'apparence romaine, que nous avons découverte au nord de la piscine, se dirige presque en droite ligne à la Porte Double. » Joignant ce passage aux assertions qui affirment que les degrés inférieurs font partie de la même voie, nous croyons donc avoir dit avec raison (*Rev. bibl.* 1896, p. 657) : « L'extrémité nord atteint manifestement l'Ophel, c'est-à-dire la colline orientale, et semblait conduire tout à la fois à la cité de David sur l'Ophel, en longeant le flanc occidental de cette colline, et en même temps au temple, vers la « Porte Double » et la « Porte Triple ». Il fallait un extrême désir de me tourner en ridicule, pour prétendre, comme on l'a fait dans une certaine revue, que je faisais passer directement l'escalier de l'ouest à l'est, à la piscine. Mes paroles indiquaient clairement, pour quiconque sait et veut comprendre, que la direction supposée était du sud au nord. — Cette voie en escalier représente-t-elle les degrés de la cité de David? Je ne le crois pas dans le second système, mais je le pense pour le premier. Ces marches taillées dans le roc, très polies, très usées déjà, lorsque, au temps des Romains, on a refait et élargi l'escalier, devaient exister longtemps avant les Romains. Seulement l'escalier se terminait sans doute plus tôt, donnait accès à des rues diverses allant les unes vers le nord, les autres à l'est sur la gauche à la cité de David. D'ailleurs les adversaires de la cité de David sur l'Ophel ont admis que c'était bien là les degrés de la cité de David. Ils se trouvent compromis par les termes du rapport affirmant que la direction est au Nord vers la « Porte Double ».

III. La piscine de Siloë. — Ici la conclusion n'est pas douteuse; nous

sommes bien en présence de la piscine primitive, à laquelle descendaient ces escaliers, et sans doute même dans les deux systèmes. Quant à sa forme carrée entourée de portiques, elle pourrait remonter plus haut que Hadrien : toutefois il est très vraisemblable qu'il ait placé dans ces parages les ouvrages mentionnés plus haut, le tétranymphon en particulier.

IV. L'église. — C'est sans aucun doute celle que mentionne Antonin de Plaisance : « ... *Descendentes ad fontem Siloam per gradus multos vidimus basilicam volubilem, subtus de qua surgit Siloe.....* » Le reste du texte donne des détails sur la piscine, bien interprétés par M. Bliss. — De quelle époque est cette église? Qui l'a construite? Est-ce sainte Hélène comme le dit Nicéphore Calliste? Non certainement : c'est là une erreur historique démontrée. Est-ce l'impératrice Eudocie? M. Bliss est pour l'affirmative. Cette impératrice ayant renfermé Siloé dans la ville par la reconstruction des murailles, devait aussi avoir bâti cette église : c'était peut-être même la raison du relèvement du mur. Nous ne le croyons pas : la piscine de Siloé était assez précieuse et assez vénérable par elle-même pour que l'on tînt à la protéger par les murailles. D'ailleurs les travaux accomplis par Eudocie sont indiqués par Théodose et par Antonin : ils ne lui attribuent pas celui-là. Théodose qui mentionne fidèlement les sanctuaires, même celui de Saint-Étienne qu'Eudocie venait de bâtir, ne dit rien de l'église de Siloë. quoiqu'il mentionne la piscine. Antonin, au contraire, la mentionne, mais sans l'attribuer à Eudocie. Entre ces deux pèlerins, entre 530 et 570, ne pourrait-on point trouver un constructeur? L'histoire en nomme un célèbre, c'est Justinien, monté sur le trône en 527 et mort en 565. Ses travaux à Jérusalem n'ont pas été exécutés avant 540 : Théodose était passé, mais Antonin, qui ne venait qu'en 570, pouvait les voir. Il se trouve, d'après les notes d'architecture publiées par M. Dickie, que « plusieurs des moulures et sculptures sont précisément ce qu'on pourrait attendre d'une construction par Justinien. » La coupole, elle aussi, demande l'époque Justinienne; quant aux grandes bases de colonne qui ne paraissent pas de cette époque, elles pouvaient être empruntées aux monuments romains existant antérieurement.

Cette hypothèse que j'ose proposer m'a été suggérée par cette coïncidence chronologique, par le style architectural et aussi par le texte suivant de Procope énumérant les travaux de Justinien à Jérusalem : « Dans Jérusalem, il (Justinien) releva les monastères suivants..... celui de Sainte Marie sur le Mont des Oliviers, celui de la source de Saint-Elisée à Jérusalem; celui de Siletheos..... (Procop. *De aedif.* V, 9) » Quel est ce monastère de la source de Saint-Élisée à Jérusalem? Les sources

sont si peu nombreuses à Jérusalem que la pensée se porte immédiatement à Siloé. Peut-être Saint-Élisée, en grec « τοῦ ἁγίου Ἐλισαίου », serait-il une version fautive pour τοῦ ἁγίου Ἐσαίου? Le souvenir d'Isaïe est intimement lié à celui de Siloé. Une dernière remarque sur cette épithète de *volubilis*, donnée à l'église. D'après Du Cange, *volubilis* est pour *monubilis* et il ajoute : « *Mihi vero monubilis idem videtur quod monumentalis, vel quod memorialis.* » C'est bien l'épithète qui convient à cette église.

Paul-M. Séjourné.

Jérusalem.

Transcription de l'alphabet arabe. — Le onzième congrès des Orientalistes a nommé une commission chargée d'arrêter une transcription de l'alphabet arabe. Il y aurait un grand avantage à admettre dans tous les pays un système uniforme. La *Revue biblique* accepte le tableau proposé :

ا	omis au commencement du mot; hamza partout ʾ	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	ʿ
ث	ṯ ou si l'on préfère, th	غ	ġ ou gh
ج	j ou dj	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	ḫ	ك	k
د	d	ل	l
ذ	ḏ	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w *ou* ou, dans certains mots devenus presque français, comme ouady.
س	s	ه	h
ش	ṣ	ي	y
ص	ṣ		
ض	ḍ		

Voyelles : ـَ *a*, ـِ *i*, ـُ *u*

Allongées : اَ *ā*, يِ *ī*, وُ *ū*, ou bien *â*, *î*, *û*, auxquelles peuvent s'ajouter pour rendre la prononciation vulgaire *e* et *o*.

Le même transcription s'applique à l'hébreu, proportion gardée. Le ב est transcrit *ḇ*.

RECENSIONS

St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung, von Dr. Bernh. Bartmann. — Herder, Freiburg i. B. 1897. (1er fasc. du 2e vol. des Biblische Studien).

C'est une étude d'exégèse théologique. Le côté historique et critique est traité sommairement (pp. 151-159); B. croit que saint Jacques se refère consciemment aux épîtres paulines dont il combat et rectifie une interprétation mal entendue; la question de l'authenticité n'est pas discutée : on se contente de citer les raisons pour lesquelles quelques exégètes la mettent en doute; l'épître daterait de la période allant de l'an 58 (ép. aux Rom.) à 62 (mort de saint Jacques).

L'objectif de l'auteur est le côté théologique. Quel est le rapport entre les deux théories apostoliques sur la justification? Après une introduction rappelant les solutions des Pères, des exégètes post-tridentins et des modernes (catholiques et protestants), la doctrine de saint Paul, dont l'histoire est en même temps l'histoire de sa vie (pp. 18-20, passage de convictions juives à des convictions chrétiennes), est exposée par l'analyse de sa position vis-à-vis de la loi juive (pp. 20-40), par l'étude de son concept de la πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (pp. 40-49), de la relation qu'il met entre πίστις et ἀγάπη (pp. 49-56), des éléments qu'il regarde comme constitutifs et consécutifs de la δικαιοσύνη Θεοῦ (pp. 56-72), enfin du rôle que joue d'après lui la foi dans la justification (pp. 72-77). Le travail parallèle se fait ensuite sur saint Jacques (pp. 78-139), et de cette comparaison ressort (pp. 140-151) que, malgré de grande différences aux points de vue des conditions littéraires et des caractères, engageant les deux apôtres à mettre davantage en relief l'un ou l'autre des deux facteurs subjectifs de la justification, il n'existe entre les deux doctrines aucune contradiction dogmatique. Pour l'un et l'autre la foi est un principe actif attestant son existence par les œuvres, πίστις ἐξ ἔργων τελειωθεῖσα (S. Jacq.) ou πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (S. Paul). Quand saint Paul refuse de reconnaître aux œuvres quelque importance en vue de la justification, il pense à celles qui ne sont pas animées par la foi, comme le furent celles de son passé pharisien : or ce sont les œuvres vivifiées par la foi dont saint Jacque dit ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος. Aussi ils s'accordent dans leur doctrine sur la relation de la foi et des œuvres; saint Jacques exige ces deux conditions comme un tout, la πίστις μόνη ne suffit pas; pour saint Paul cette foi incomplète est également inutile, elle fait de l'homme un κύμβαλον ἀλαλάζον : la formule du premier est πίστις καὶ ἔργα, celle du second πίστις καὶ ἀγάπη. Leur δικαίωσις est la même, elle comprend le salut messianique tout entier, elle est la participation d'une vie nouvelle, avec son côté négatif et positif de sainteté surnaturelle.

C'est donc une synthèse de la doctrine des deux apôtres sur la justification que nous donne ce nouveau fascicule des *Biblische Studien;* il est inutile de faire ressortir l'intérêt qu'elle présente au théologien étudiant les questions si ardues de la Grâce. La discussion théologique est en général très exacte; cependant quelques-uns la trouveront parfois un peu délayée, — mais c'est là une question d'appréciation subjective. D'autres désireront qu'à certains endroits, où il s'agit du rôle de l'intelligence dans l'acte de foi, il soit fait une distinction plus claire entre intelligence et compréhension;

mais ceci importe moins dans un travail qui ex professo traite d'un autre sujet; du reste, regardés de près, les termes ne sont pas inexacts. Ce qui serait plus dangereux pour l'exégète serait de prendre pour de l'exégèse historique ce qui est dit (pp. 28-30) sur l'alliance de Iahweh avec Israel, fondée sur la foi et la grâce, et de projeter dans les cerveaux hébreux d'une époque très ancienne ces idées avec toute la netteté qu'elles acquirent peu à peu sous l'action de la révélation ou qu'y trouve avec raison la théologie en faisant abstraction de ce développement graduel. Enfin quelques citations pauliniennes touchant la πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ n'ont peut-être pas aussi sûrement le sens exclusif de « foi » que l'auteur semble l'admettre; en tout cas le sens de « confiance » ne paraît pas être toujours exclu ou impossible.

Quoi qu'il en soit de ces détails, le lecteur catholique ne sera pas étonné, encore moins choqué, de ce désaccord apparent et frappant à première vue entre les deux apôtres. Cette individualité des auteurs sacrés n'est pas plus gênée par l'inspiration que par le concours divin général, qui non seulement ne gêne pas la liberté humaine mais la crée. « Seul un regard troublé par des préjugés peut ne pas comprendre le droit des apôtres à une certaine autonomie et voit dans ce qui leur est particulier des oppositions dogmatiques. L'ancien protestantisme avait exagéré le rôle du Saint-Esprit dans la genèse de l'Écriture et nié presque entièrement l'activité simultanée de l'homme; le rationalisme moderne est tombé dans l'excès contraire en refusant de parti pris de reconnaître une influence divine et en n'admettant qu'une origine humaine dans l'Écriture ».

Metz. Louis HACKSPILL.

Einleitung in die Litteratur des alten Testaments, von S. R. DRIVER, übersetzt und mit ergänzenden Anmerkungen herausgegeben von J. W. ROTHSTEIN. — Berlin, Reuther et Reichard, 1896. In-8°, pag. XXIII-618.

Non mi ha fatto punto meraviglia il vedere che l'*Introduzione al V. Testamento* del prof. Driver sia stata reputata degna di traduzione in tedesco (1). L'accoglienza vivissima che in Inghilterra e fuori si era fatta al lavoro magistrale (dopo pochi anni è ora alla quinta edizione) dell' insigne professore dell' Università di Oxford, dava argomento a credere che anche in Germania, dove abbondano i libri di simil genere, composti da valentissimi, quest' opera avrebbe goduto quella considerazione che si suole tributare agli scritti di speciale valore. Tuttavia con un po' di stupore e con molto piacere ho osservato come un teologo luterano, il dott. Rothstein dell' Università di Halle, conosciuto per altre sue pubblicazioni esegetiche, si sia dato premura di fare del volume del Driver una diligente edizione tedesca, destinata certamente a servire per libro di testo in molte scuole teologiche dell' Alemagna protestante. Di fronte al razionalismo incredulo, il quale tende ad invadere sempre più il campo della teologia protestante, fa piacere l'incontro di un libro come questo che, per cura di una delle prime case editrici della Germania, si presenta fiducioso alle università tedesche, con una franca professione di fede nella rivelazione divina (p. v. seg.); un libro che tratta della Bibbia in modo serio e conveniente, mentre le *Introduzioni* di altri razionalisti sovente manipolano il gran Libro di Dio come un altro qualunque. Noi cattolici potremmo eziandio augurarci che questo fosse un segno dè buona reazione del protestantismo in favore della verità dalla quale egli troppo s' i allontanato ai dì nostri.

Conforme al titolo dell' opera, il Driver non si occupa delle questioni attenenti all'

(1) Le présent article, à quelques remaniements près, est le même qui a paru dans la *Rivista bibliografica italiana*. [N. D. L. R.]

origine del Canone (cfr. tuttavia pag. XIII-XXIII), ma vien subito a trattare dei singoli libri del Canone ebraico, esclusi i deuterocanonici che i protestanti rigettano come apocrifi. Il metodo usato nell' esporre le origini e la composizione di ciascun libro è semplicissimo, nè abbisogna di particolare descrizione, essendo simile a quello di quasi tutte le altre *Introduzioni bibliche*, come per es., tra noi, del Cornely. Soltanto i libri di Mosè e Giosuè, essendo considerati un' opera sola (per così dire), danno origine ad un articolo speciale complessivo, intitolato : *Le fonti dell' Esateuco* (pag. 121-170).

Ben lungo sarebbe enumerare e illustrare tutti i pregi di questo egregio volume. Non potendomi io dilungar di soverchio, tralascierò di far rilevare la perspicuità e compiutezza messa in opera dall' autore nell' esporre lo stato delle questioni relativamente alle tante opinioni ed ipotesi che il razionalismo moderno ha accumulato intorno alle varie parti della Bibbia. Tralascierò di notare la ricchezza delle indicazioni e citazioni bibliche che lo rendono una vera miniera, dove ciascuno può formare da sè studi ulteriori; nella qual parte è degnissima di lode la precisione e chiarezza tipografica che è di un' accuratezza veramente ammirabile. Piuttosto mi permetterò di osservare una sua qualità che valga a farlo ancor meglio apprezzare dai lettori cattolici. Ed è che il prof. Driver con questo lavoro ha voluto (ed è riuscito nell' intento) esporre criticamente, con pazienti ricerche e fina elaborazione, i resultati generali a cui è giunta la critica moderna della Bibbia; quindi egli non ci dà nelle questioni critiche e storiche una serie più o meno probabile di ipotesi personali (difetto essenziale di non poche *Introduzioni* protestanti) ma, senza escludere il suo proprio giudizio critico, tende a mettere il lettore al corrente delle questioni secondo gli studi più recenti. Io vorrei che questo libro fosse consultato e studiato specialmente dai professori di Sacra Scrittura nei grandi Seminari; son sicuro che vi imparebbero molte cose nuove e non poche notizie utilissime allo scopo di approfondire con istudi personali la cognizione della Bibbia.

È ormai tempo che anche noi cattolici, seguendo i consigli sapienti di Leone XIII, ci dedichiamo con più ardore e più fiducia che per l' innanzi alle ricerche critiche della Bibbia. A tale scopo, parlo ai professori, lo studio delle recentissime Introduzioni bibliche cattoliche, lo dirò francamente, non basta. Occorre consultare dirrettamente anche le opere protestanti e vedere da sè i fondamenti e gli argomenti che han raccolti sulla loro critica della Bibbia e ponderarli a profitto della vera scienza; e a tal fine io proporrei in modo speciale il degno volume del Driver che riassume, per dir così, il lavoro critico moderno delle scuole anglicane e luterane. E poi, *omnia probate; quod bonum est tenete* (I Thess. v., 13). Non starò qui a definire se maggiori cure siano state spese intorno alla Bibbia dai protestanti o dai cattolici; però, non si può negare che malgrado tutti gli errori in cui i critici razionalisti sono caduti, le loro opere hanno tuttavia non pochi meriti veri che anche gli studiosi cattolici debbono sapere apprezzare.

Chi sa? Mi torna grato il considerare di questo libro nuovamente il valore morale. Chi sa che il razionalismo protestante non sia per incominciare un periodo storico di reazione contro le sue proprie ipotesi demolitrici, e ritornando sui suoi passi non si avvii verso una critica biblica che possa un giorno convenire colla cattolica? E chi sa che un giorno, in certe questioni secondarie che riguardano semplicemente le disputazioni dei teologi, senza toccare la sostanza del dogma, anche i cattolici non debbano avvicinarsi ai sentimenti dei più equi protestanti? Sarebbe temerario il volere ora determinare alcun che; ma bisogna confessare che dal Concilio Tridentino in qua, quanto alle questioni bibliche disputabili e rilasciate al raziocinio privato, i teologi cattolici

han fatto dei bei passi verso una giusta liberalità nella critica scientifica e storica della Bibbia. Certo, i cattolici non potranno mai convenire in alcune opinioni del Driver, nel modo con cui son difese da lui. Ma in non pochi altri problemi storici potremo forse un giorno accordarci, quando nuove scoperte abbiano accertato o rigettato le ipotesi personali degli autori. L'essenziale si è che i protestanti cessino dal loro fatale pregiudizio di voler considerare i libri della Bibbia *soltanto dal lato della critica interna* (Driver, p. XXIII) e di rigettare a chiusi occhi *ogni testimonianza* della tradizione storica (p. XIII). E d'altro lato occorrerà che i cattolici siano in avvenire più cauti nel dare alle testimonianze storiche della tradizione un peso che, meglio studiate, realmente non posseggono.

Firenze. S. Minocchi.

The Book of Genesis. by the Rev. C. J. Ball. — Leipsig, 1896. In-8° de 120 pp.

Ce volume fait partie de la collection de Paul Haupt, édition critique de la Bible en couleurs, mais il mérite d'être cité à part, car il a été fait avec un soin particulier. Comme il fallait s'y attendre, d'après le thème général de la publication, les principes sont ceux du groupe Wellhausen, Budde, Cornill, etc., qui admettent une source distincte J[1] dans l'histoire primitive. Ce document Jahviste comprenait jusqu'à présent l'histoire du Paradis, sauf les fleuves et l'arbre de vie, l'histoire des Caïnites (IV, 16-24), celle des fils de Dieu et des filles de l'homme (VI, 1-4), celle de la vigne (IX, 20-27) et celle de la tour de Babel (XI, 1-9). M. Ball est, je pense, le premier à y joindre la prophétie de Jacob (XLIX, 1-27). On sait que Dillmann n'admettait pas cette séparation du Jéhoviste en deux. C'était pour lui greffer l'hypercritique sur la critique. M. Ball montre son attachement à la nouvelle école en donnant une couleur particulière au seul chapitre XIV. C'est en vain que plusieurs assyriologues protestent, et la récente découverte de Koudour-Lagamar sur une brique du Musée de Constantinople est une preuve de plus du caractère historique de ce chapitre. Mais l'école « critique », — est-ce bien dans le cas synonyme de « scientifique » ? — ne veut rien entendre et continue à considérer ce chapitre comme la partie la plus jeune de la Genèse, un produit de l'esprit des *midrachim*. Cependant il suffit, pour prouver l'antiquité du récit, de constater que presque tous les noms propres ont été glosés postérieurement, ce qu'indiquait M. Ball par la couleur blanche qu'il donnait à ces gloses. P. Haupt a compris le danger, et dans une note aux Addenda, il veut que ces « gloses » appartiennent à l'auteur du morceau et soient imprimées, elles aussi, en orange. Il faudrait les considérer comme un artifice de l'auteur pour donner à son récit une saveur d'antiquité ! — On jugera si ce dernier subterfuge n'est pas encore plus compromettant pour le système ! Attendons qu'on nous cite un *midrach* soucieux de l'exactitude historique comme celui qui compulsait les vieilles briques pour y chercher des contemporains d'Abraham. Dans toute cette distinction des sources, le Rév. Ball ne fait guère qu'enregistrer des résultats. La valeur très sérieuse de son travail personnel consiste dans l'établissement du texte. Pour la première fois le texte hébreu de la Genèse est publié en tenant compte des versions, surtout des LXX, et de la conjecture critique. Les catholiques ont toujours conservé pour les Septante un respect qui tenait plus de la tradition que de l'examen, mais sur ce terrain même, la tradition s'est montrée un bon guide. D'ailleurs les changements introduits par le Rév. Ball sont justifiés dans plus de 75 pages de notes, à peu près uniquement consacrées à la critique textuelle, et chacun peut les discuter. Il tient

compte aussi des confusions de lettres qui ont pu être plus faciles dans l'ancien alphabet, par exemple *he* pour *iod* et réciproquement, et recourt même aux étymologies sumériennes. Ce dernier emploi est peut-être prématuré. La version syriaque fournit aussi quelques restitutions, comme le *pays des Amorrhéens* pour le *pays de Moriah*. (Gen. XXII, 2). Ce serait très séduisant, si cette version n'était très suspecte précisément dans les noms géographiques. Il ne peut être question de discuter ici ces tentatives pour retrouver le texte primitif. Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on discute la valeur du texte massorétique. Du moins un point paraît définitivement acquis contre les tenants du protestantisme conservateur, la nécessité de recourir à d'autres textes et surtout aux Septante. Le Rev. Ball prétend si peu trancher définitivement les questions qu'il est revenu dans ses Addenda sur quelques points. Il a du moins fourni une base de discussion et des renseignements qui demeureront fort utiles.

Jérusalem. FR. M.-J. LAGRANGE.

Le roi David, par MARCEL DIEULAFOY, membre de l'Institut. — Paris, Hachette, 1897, 358 pages.

Les sources historiques de la vie de David sont les deux livres de Samuel et les Chroniques; certains exégètes y ajoutent le Psautier (en partie), quitte à se défendre contre l'objection que le David des livres historiques diffère beaucoup de celui des Psaumes. Mais la critique est allée plus loin et croit reconnaître dans les livres de Samuel une compilation de sources parfois parallèles, remontant jusqu'à une époque très rapprochée de David et fondues ensemble moins intimement que le furent plus tard nos évangiles dans le *Diatessaron*. M. DIEULAFOY le croit aussi (pp. 56, 75, 79, 81, 86, 98, 333, 340, etc.); il ne se base pas sur les Psaumes pour étudier son héros: ainsi il ne se prononce pas sur l'origine du *Miserere* (1) : « *Si* le disciple de Samuel n'a pas composé le psaume sublime de la pénitence, il l'a dicté par sa conduite. » (P. 319.)

C'est donc à Sam. I et II et aux Chroniques que M. D. emprunte le tableau qu'il trace de la vie de David « con amore », avec un accent de profonde conviction et d'admiration enthousiaste pour le génie du plus grand des rois d'Israël. Aussi avec quelle indignation, très légitime du reste, repousse-t-il les inqualifiables épithètes que Renan s'est permis d'appliquer à David! Peut-être en parle-t-il trop souvent, car Renan est bien mort et le Renanisme exégétique bien malade sinon mourant : à quoi bon les faire revivre? — Il a donné à son récit un cachet d'actualité orientale en l' « illustrant » par des détails de mœurs contemporaines observées par lui-même et répondant encore assez exactement à la réalité antique dans ce pays de fixité tenace. Mais ce qui fait surtout la nouveauté et l'intérêt de son livre, c'est la manière dont sont exposées les campagnes de David. Les détails de tactique et de poliorcétique qui y sont mêlés n'ont rien de trop technique; ils sont même tellement intéressants qu'on se prend à douter s'ils ne sont pas plus intéressants qu'historiques. Une question analogue se pose après la lecture du chapitre sur Bethsabée. Non seulement l'auteur lui attribue l'initiative depuis longtemps cherchée de ses relations avec David, mais encore ce serait à son instigation indirecte que serait dû l'attentat d'Amnon sur Thamar, dont le frère et le vengeur Absalom dut s'éloigner de la cour et laisser ainsi le champ libre aux machinations de Bethsabée. Ces intrigues de palais n'ont rien d'in-

(1) Le P. ZENNER, S. J. (*Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*) regarde les deux derniers versets demandant la reconstruction des murs de Jérusalem comme ayant fait partie du psaume dès la première rédaction de celui-ci.

vraisemblable; mais cela suffit-il pour prouver leur réalité? — On nous dit aussi de choses curieuses sur les prophètes. Tout en se défendant d'étudier autre chose que les « effets apparents » et les « côtés humains » du prophétisme (p. 120), on exploite « les dernières recherches sur les névroses » (p. VII) pour présenter leurs « extases » comme des états pathologiques quelque peu épidémiques, analogues à ceux des convulsionnaires de Saint-Médard (Paris, 1731) (p. 128 sv.). Saül était, lui aussi, « un névropathe », membre des confréries des prophètes, tellement puissantes alors, qu'il fallait leur être « affilié... pour être en état d'aspirer au pouvoir ». Ils ressemblaient alors un peu aussi à nos francs-maçons? Et puis cet état morbide de Saül explique-t-il la scène qui se passe entre lui et David après la mort de Goliath? D'après M. D., Saül feint de ne pas reconnaître celui que le chapitre précédent nous montrait comme son favori, et cette conduite tracassière se comprendrait très bien de la part d'un névropathe, qui au fond ne jouait qu'une petite comédie! Mais Abner déclare ne pas reconnaître, lui non plus, le vainqueur de Goliath! Tout le monde était donc névropathe ou comédien à cette cour bizarre? Quand on veut se contenter d'une explication qui n'en est pas une, autant vaut s'en tenir à cette autre plus connue, d'après laquelle Saül, ayant promis sa fille au champion d'Israël, voulut, en beau-père consciencieux, s'enquérir de l'état civil et des antécédents de son futur gendre. Cependant l'auteur sait très bien qu' « en aucun point la soudure des textes différents dont on composa les livres de Samuel n'est plus apparente » qu'à ce chapitre XVIII.

« Il n'en reste pas moins que M. DIEULAFOY a esquissé de David une histoire, intéressante toujours, très bien vue dans quelques-unes de ses parties. Il a très bien compris et mis en lumière, en l'exagérant un peu parfois peut-être, son rôle politique et ses qualités de grand capitaine, et il nous a donné de son règne une idée qui répond bien à la grandeur du sujet. » (Ph. Berger, *Journal des Débats*, 2 mars 1897.)

Metz. Louis HACKSPILL.

Die Chorgesänge im Buche der Psalmen, Ihre Existenz und ihre Form nachgewiesen von J. K. ZENNER, S. J. — 2 vol. in-4°, VI-91, 71 pp. Herder, Freiburg i/B. 1896. — 10 M.

De ces deux volumes le second comprend le texte hébreu de 58 psaumes mis en chœurs, de plus I Par. XVI 18 sq. et Judith XVI 1 sq. La plupart de ces psaumes ainsi que certaines parties de l'Exode, du Deutéronome, d'Isaie, d'Amos sont traduits et étudiés dans le premier volume contenant en outre les prolégomènes, qui nous apprennent comment l'auteur est arrivé à faire la découverte qu'il annonce au public et quels sont les principes de sa nouvelle strophique.

Les répons du psaume 132 (*Memento, Domine, David*) :

v. 9. *Sacerdotes* tui *induantur* iustitiam, et *sancti* tui *exultent*.	v. 16. *Sacerdotes* eius *induam* salutari *et sancti* eius *exultatione exultabunt*.
10. Propter *David* servum tuum non avertas faciem *christi* tui.	17. Illuc producam cornu *David* paravi lucernam *christo* meo.

lui avaient donné l'éveil; les ayant mis en face en transcrivant sur deux colonnes tout le psaume coupé au v. 11 (*Juravit Dominus...*) il trouva que le premier verset de la première colonne (*Memento...*) et le dernier de la seconde n'avaient pas de vis-à-vis; en transportant le premier verset après le v. 10ᵇ (... *non avertas faciem christi tui*) il rétablissait l'équilibre, autorisé dans cette transposition par la citation de ce psaume dans II Par. IV, 42 :

Ne averteris faciem christi tui,
Memento misericordiarum David, servi tui.

Cependant les versets centraux des deux colonnes (vv. 6, 7 et 13, 14) détonnaient sur les groupes précédents et suivants, formés régulièrement de quatre vers : il les enclava donc en une seule strophe, dont les vers auraient été chantés alternativement par les deux chœurs et que pour cette raison il appelle « strophe alternante » ; aux deux autres groupes de vers de la première colonne il donna le nom de « strophes » proprement dites et à ceux de la seconde colonne celui d'« antistrophes ». Le psaume obtint donc la forme suivante (1) :

1re Strophe.

I. 2. *Iuravit (David) Domino votum Forti Iacob :*
3. « *Non intrabo tabernaculum domus meæ, non ascendam super lectum strati mei,*
4. *Non dabo somnum oculis meis, palpebris meis dormitationem,*
5. *Donec inveniam locum Domino, tabernaculum Forti Iacob.*

1re Antistrophe.

II. 11. *Iuravit Dominus Davidi veritatem a qua non recedet :*
« *De fructu ventris tui ponam super thronum tuum.*
12. *Si custodierint filii tui fœdus meum et testimonia mea hæc quæ doceo eos, Profecto filii eorum in æternum sedebunt in throno tuo.* »

Strophe alternante.

III. 6. *Ecce audivimus id in Ephrata comperimus id in Qiriath Ie'arim,*
V. 7. *Intremus habitationem eius proni cadamus ante scabellum pedum eius.*

IV. 13. *Quod elegit Dominus Sion desideravit eam habitationem sibi.*
VI. 14. « *Hic est locus requietis meae in aeternum*
Hic habitabo, quia elegi eum. »

2e Strophe.

VII. 8. *Surge, Domine, in locum requietis tuæ*
tu et arca tua potens!
9. *Sacerdotes tui induant iustitiam et pii tui exultent.*
10. *Propter David servum tuum ne repellas unctum tuum.*
11. *Memento, Domine, David et omnis subiectionis eius!*

2e Antistrophe.

VIII. 15. « *Sion abundanter benedicam pauperes eius saturabo pane,*
16. *Sacerdotes eius induam salutare pii eius elata voce exultabunt.*
17. *Ibi tribuam potentiam Davidi parabo lucernam uncto meo.*
18. *Inimicos eius induam confusione super ipsum autem splendebit diadema eius.* »

Les chiffres romains indiquent l'ordre dans lequel les différents groupes de vers auraient été chantés ; ceux de la première colonne par l'un des deux chœurs, ceux de la seconde par l'autre. On remarquera qu'à l'intérieur de ces deux colonnes l'ordre des versets — à part le ỳ 1 — n'est pas modifié, quoique dans l'exécution ils l'auraient été (2, 3, 4, 5 ; 11, 12 ; — 6 ; 13 ; 7 ; 14 ; — 8, 9, 10, 1 ; 15, 16, 17, 18). Bref, dans sa forme traditionnelle le psaume contient les parties séparées des chœurs, copiées à la

(1) La traduction est empruntée en partie au P. Durand S. J. (*Études des PP. Jésuites*, 5 févr. 1897, p. 414), en partie au texte allemand du P. Zenner (pp. 3-4). — Le P. Durand s'est trompé en disant (p. 415) que les « versets 6, 7, 13, 14... doivent être le *sélah* des Hébreux », le διάψαλμα des LXX, car ces mots n'indiquaient qu'un changement de chœur (P. Zenner, p. 20) (« de melodie et de rythme » ?) et se plaçaient par conséquent après la première strophe, après l'antistrophe, après la strophe alternante, etc. Le « διάψαλμα » n'est donc nullement l'équivalent de strophe alternante.

suite l'une de l'autre; le P. Zenner nous donne ces parties juxtaposées, la partition.

Le psaume 45 (« *Eructavit cor meum verbum bonum...* ») est disposé d'une manière analogue; la partition originale aurait eu la forme suivante :

I. 1re strophe, v. 2, 3. II. 1re antistrophe, v. 11, 12, 13.

Strophe alternante.

III. v. 4, 5a
IV. v. 5b.c.
V. v. 6.

VI. 2e strophe, v. 7, 8, 9, 10. VII. 2e antistrophe. v. 14, 15, 16, 17, 18.

Hâtons-nous de dire que parmi les psaumes étudiés par le P. Zenner les ps. 132 et 45 sont du nombre, du reste fort restreint, de ceux dont l'ordre *semble* être le plus bouleversé; mais même dans ceux-ci il est facile de voir qu'il y a autre chose que de l'arbitraire dans le nouvel arrangement proposé.

Tous les psaumes ne sont pas choraux, beaucoup ne le sont que partiellement, d'autres rangent simplement leurs vers l'un à la suite de l'autre. Dans ceux qui contiennent des chœurs, les strophes sont composées de vers d'au moins deux στίχοι (le P. Zenner nomme ce vers, « distique »; il ne faut pas y voir deux vers comme en latin ou en grec) parfois de trois, ce « tristique » étant usité le plus souvent comme vers final de la strophe. L'unité concourant à former la strophe (au sens large) n'est donc pas la demi-ligne ou section parallèle, mais les deux demi-lignes réunies en un vers; une variété du distique est le « Qinavers », dont le second στίχος est raccourci, appelé ainsi par Budde parce qu'il se rencontre surtout dans les Qinôt (élégies). — L'hexamètre grec nous offre des analogies. Sa forme ordinaire, *p. e.*

Μῆνιν ἄειδε, θεά, | Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος

ressemble à celle du distique hébreu; la césure bucolique à celle du vers de la Qinâ, *p. e.*

Πόντῳ μέν τε πρῶτα κορύσσεται | αὐτὰρ ἔπειτα

enfin l'hexamètre à double césure au tristique hébreu, *p. e.*

εἰμ' Ὀδυσεὺς | Λαερτιάδης, | ὃς πᾶσι δολοῖσι etc.

Trois vers au moins constituent une strophe. Le chœur simple contient essentiellement une première strophe avec son antistrophe, puis la strophe alternante, enfin une deuxième strophe avec son antistrophe. Il est aussi essentiel que l'antistrophe soit de même dimension que la strophe correspondante; par contre, les strophes et antistrophes qui précèdent la strophe alternante peuvent être de dimensions très différentes de celles qui la suivent. Dans les chœurs moins simples on retrouve la même série; ils se terminent toujours par l'antistrophe. — La strophe alternante est caractérisée par l'accumulation des synonymes due à l'intensité maxima du sentiment lyrique, *p. e.* dans ps. 76 (Vulg.).

I. 8. Numquid in aeternum projiciet Deus aut non opponet ut complacitior sit adhuc?
II. 9. Aut in finem misericordiam suam abscindet a generatione in generationem?
III. 10. Aut obliviscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua misericordias suas?

La séparation des différentes strophes était souvent indiquée dans le texte même par le mot « selah »; cependant ce signe ne se trouve pas partout où les chœurs se

relaient, soit parce que dans un certain nombre de cas ce mot incompris a disparu de nos textes (quelques mss. en ont conservé un plus grand nombre que les éditions), soit parce que les chanteurs hébreux ont souvent pu s'en passer, à une époque où la structure chorale des psaumes en question était encore connue de tous; ainsi au seizième siècle les grands compositeurs omettent souvent les dièses, se fiant au sens musical des exécutants, qui étaient des chanteurs de profession.

Grâce à ces données on peut constater des changements opérés plus récemment dans le texte des psaumes; quelques-uns ont été divisés en plusieurs, restés parfois voisins dans la collection actuelle (p. e. 46 + 47, 69 + 70,); d'autres nous sont parvenus en formes de fragments semblables à nos fragments d'hymnes (Cf. *Tantum ergo, O salutaris hostia*, etc.). Les refrains seraient également dus à des arrangements postérieurs : le mouvement lyrique du chœur se représente graphiquement plutôt par une courbe ascendante, puis descendante, que par la ligne droite du refrain. Enfin la structure régulière des strophes exige souvent le maintien ou le rejet de certains vers regardés comme des gloses.

Quel jugement devra-t-on porter sur le travail du P. Zenner? Il serait difficile de rejeter tout son système, car dans bien des cas ses preuves sont séduisantes et les nouveaux arrangements n'effraieront que ceux qui transporteraient dans les siècles antérieurs à l'ère chrétienne la fixité massorétique de notre texte hébreu actuel ou qui n'auraient jamais fait la comparaison, si instructive pourtant pour l'histoire du texte et du canon, des livres de Jérémie, de Job, de Samuel, de l'Exode dans les LXX et dans l'original. D'autre part, il ne répugne pas *a priori* d'admettre en principe l'existence de chœurs dans les psaumes, d'autant moins que cette idée n'est pas absolument neuve. L'auteur cite lui-même l'exemple connu de Mirjam, Exod. xv. et celui des Thérapeutes (« chrétiens »?). Et ne nous enseignait-on pas au grand séminaire qu'il y a des chœurs p. e. dans les psaume xxiii (*Domini est terra*), cxxxiii (*Ecce nunc benedicite Dom.*), clxxviii (*Confitemini Domino quoniam bonus*)? — Quand à la forme que le P. Zenner donne à ces chœurs, elle sera sans doute accueillie fort différemment. Les travaux de Bickell, qui paraissent cependant solidement assis, ont trouvé beaucoup de froideur chez les catholiques et d'indifférence ou d'ignorance affectée chez les exégètes libéraux : les éditions en couleurs de Job (Siegfried) et des Psaumes (Wellhausen) en sont un témoignage récent. L' « Isaïe » de Duhm ne jouit pas encore de la considération qu'il mérite. Le livre de D. H. Müller sur les Prophètes a été violemment, trop violemment critiqué par Smend dans la *Theol. Litteraturzeitung;* la *Rev. bibl.* lui a fait un meilleur accueil. Le travail du P. Zenner aura probablement le même sort, malgré le bien fondé de la thèse qu'il défend. Les analogies qui s'y révèlent, — D. H. Müller l'avait déjà constaté, — entre les chœurs hébreux et ceux des tragiques grecs sont curieuses, mais ce n'est pas un motif de les nier; l'influence de l'Orient sur la civilisation grecque se manifestera sans doute encore sous d'autres formes inattendues. Le danger de la nouvelle strophique, — le P. Zenner s'en rend compte, — est celui de la généralisation; on entend bien dire que tous les psaumes ne sont pas des chœurs, mais en face de quelques-uns de ceux qui doivent l'être, on ne peut se défendre que difficilement d'une impression sceptique, les coupures proposées ne s'imposant pas partout avec une évidence suffisante. — Dans les conclusions relatives à la critique textuelle de ces psaumes on ne sera pas toujours d'accord avec l'auteur Ainsi les psaumes alphabétiques 25 et 34 sont très réguliers, avec cette unique exception que le vers commençant par ר n'existe pas; par contre après le dernier vers (ת ils ont l'un et l'autre un vers débutant par ס, quoique cette lettre soit déjà représentée plus haut entre ע et צ; il est peut-être plus prudent et plus logique de regarder

ce vers comme ajouté après coup et de constater une lacune après le 5e vers (ה), que de le maintenir et de fermer les yeux sur cette lacune. La structure strophique en souffrirait-elle dans le reste du psaume? L'auteur lui-même reconnaît qu'on doit reconstituer d'après les LXX le vers ב disparu dans le psaume alphabétique 145, où le vers ו existe, mais pas le vers ב après ת. — Dans les notes critiques ajoutées à certains psaumes on pourrait relever des hypothèses hasardées, comme celle qui concerne la dérivation de ציון de la racine צבה moyennant l'assimilation un peu énergique de ב avec י. On en a proposé une autre moins forcée, d'après laquelle la racine serait צהי; Cf. éthiop. samhaja = être fané, sec (hébr. צחה sec), syr. ܨܚܐ et ܨܚܝ avoir soif, ܨܚܝܐ = terre aride, delà la forme syriaque ܨܝܢ pour « Sion » (= l'aride) Comp. les noms des monts Hermon (de חרם = être sec), Halaq (de חלק = être lisse), Sē'ir (de שער = être chevelu, boisé).

Mais ce sont là des points d'importance secondaire et qui ne modifient pas le résultat final de ce travail remarquable. Il est vrai que celui-ci a été fait à l'aide des dernières recherches sur la poésie hébraïque. L'auteur a compris autrement qu'en pure théorie, que chez les exégètes allemands et anglais non catholiques il y a encore autre chose à prendre que des thèmes à réfutations. Il suppose que ses lecteurs doivent se dire comme lui que le travail de plusieurs générations d'orientalistes et de biblistes a dû aboutir à un certain nombre de résultats sérieux, qu'une fin de non-recevoir motivée seulement par l'admixtion d'éléments moins solides ou faux ne suffit pas à détruire. Aussi dans ses prolégomènes et ses notes critiques les noms de Delitzsch, Reuss, Hupfeld, Stade, de Lagarde, Knobel, Dillmann, Baethgen, Graetz, Olshausen, Duhm, Müller, Wellhausen, Kuenen, Cornill, Zimmern, Cheyne, Lane, Ley, Smith, etc. sont cités presque à chaque page et côtoient continuellement ceux de Bickell, Scheil, Scholz, Raffl, Kaulen, Thalhofer, Bossuet, Bellarmin, saint Jérôme, saint Augustin, etc. On peut appliquer au P. Zenner ce que l'on a dit de Bickell, à savoir qu'il a eu raison de penser « qu'il est plus rationnel de chercher à éclaircir par la conjecture des textes massorétiques incompréhensibles, que de flairer des sublimités derrière des contresens. » (Raffl. O. S. Fr.).

Metz. Louis Hackspill.

Geographie des alten Palæstina, von D. F. Buhl. — Mohr, Freiburg, 1896. X-300 pp. in-8°.

Ce volume (1) fait partie de la collection de Mohr à Fribourg : *Précis des sciences théologiques*. L'auteur se défend d'avoir fait une géographie biblique, il s'en tient à la Palestine ancienne. Chacun est le maître de son travail, mais ce livre étant surtout destiné aux étudiants bibliques, ils regretteront toujours d'être obligés de chercher ailleurs ce qui regarde l'Égypte, le Sinaï, etc. Le terrain ainsi choisi, une première partie est consacrée à la géographie pure (64 pp.); la seconde à la géographie historique, c'est la plus importante. Elle traite sucessivement des frontières, de la division en tribus et en royaumes, des contrées distinguées dans la Bible par des noms spéciaux, des moyens de circulation, et enfin se termine par un catalogue des principales villes et villages, selon l'ordre géographique. L'inconvénient qui résulterait de cet ordre pour la rapidité des recherches est compensé par une table alphabétique qui contient les noms anciens et modernes. La carte reproduit à peu près celle de Guthe.

(1) Cf. *Expositor*, déc. 1896, la recension qu'en fait M. Smith.

M. Buhl, professeur à l'université de Leipsig, a donné son nom à la douzième édition du dictionnaire hébreu de Gésénius. Il était déjà connu par une histoire du texte et du canon de l'Ancien Testament et une histoire des Édomites. Les améliorations du dictionnaire en matière topographique faisaient pressentir ses connaissances spéciales sur ce point. Sa géographie est donc, comme il fallait s'y attendre, faite avec soin et exactitude, très abondante en renseignements bibliographiques dont on saura bon gré à l'auteur. En général, on voit qu'il a plus fréquenté les livres que le pays qui d'ailleurs ne lui est pas inconnu, et l'ouvrage se recommande plus par un sage groupement des opinions que par des vues neuves ou personnelles. Nous ne pouvons entreprendre une discussion étendue. Signalons quelques points.

La topographie de Jérusalem ancienne est à peu près telle que nous l'avons décrite. M. B. reconnaît que l'opinion traditionnelle sur le S. Sépulcre et le Calvaire est *possible,* puisque le deuxième mur passait devant. Il ne tient pas assez compte des fouilles de Sainte-Anne en déclarant que l'emplacement de la piscine de Bethesda est toujours inconnu.

M. B. a renoncé à placer à Er-Ram la Ramah de Samuel, et à juste titre. Mais s'il s'appuie sur l'antiquité de l'*Onomasticon* pour la placer près de Lydda, il est certain que Rentis remplit beaucoup mieux cette condition que Bêt-Rîma et il est non seulement étonnant, mais tout à fait inexplicable que le Talmud ait connu déjà Rama sous le nom de Bêt-Rîma. Pour M. B., Amwâs est Emmaüs-Nicopolis, l'Emmaüs des vétérans est à Colonia, et l'Emmaüs de saint Luc devra y être placé aussi, Luc s'étant trompé sur la distance. C'est ce qu'on n'admettra pas facilement, l'évangéliste étant si bien informé, sans parler de l'inspiration. M. B. a raison de maintenir Dan à Tell el Qadi, malgré les critiques du prof. Smith qui propose Banias. M. B. place à Mkaour une tour avec une citerne. Il aurait fallu distinguer les ruines assez étendues d'un village, avec plusieurs citernes, et les arasements à peine visibles du château d'Hérode, à vingt minutes à l'ouest. Il place au Dj. Chîhan les restes d'une ancienne ville avec une Acropole; c'est beaucoup dire, tout se réduit à un mauvais fortin. La conjecture qui fait de Ar-Moab non point une ville mais un pays est très heureuse. Elle me paraît résulter clairement des textes du Deut. (II, 9, 18, 29). Areopolis a peut-être quelque rapport avec Ar, mais il doit y avoir aussi dans ce nom une confusion entre Kamos et le dieu Arès. Cela confirmerait le rapprochement entre Aréopolis et le Qerijot de Mesa où Kamos avait son sanctuaire. Mais il y aurait une distinction à faire. Aréopolis, assise au flanc des collines, parait une ville purement gréco-romaine. A près d'une heure au nord, Qasr Rabbah, non mentionnée par M. B., contient les restes d'un temple magnifique, hors de proportion avec le reste des ruines. Le nom même rappelle Rabbat Moab, l'ancien nom d'Aréopolis d'après Eusèbe. Là devait se trouver la cité moabite, transportée par les Romains, comme Gharandal par rapport à Bosra d'Edom.

La géographie de Josèphe figure naturellement ici. M. B. place Gamala à Djamli, à l'est de Kefr el-Mâ dans le Djôlan, d'après Furrer et van Kasteren. Mais notre collaborateur, le P. van Kasteren, s'est rétracté après avoir vu le site, et il est impossible pour quiconque a vu les lieux de soutenir cette identification. Les bords du Ruggad n'offrent pas les traits de la description de Josèphe. Il est étonnant que les théoriciens allemands maintiennent leur opinion contre M. Schumacher, qui a si bien étudié le Djôlan *de visu.* Dans une seconde édition, l'auteur aura à tenir compte des découvertes de Bliss sur les sources de l'Arnon, des identifications suggérées à M. Clermont-Ganneau par Pierre l'Ibère, et de la mosaïque de Mâdaba.

Jérusalem. Fr. P.-M. Séjourné.

BULLETIN

Les sciences exégétiques au prochain congrès scientifique catholique. — Le quatrième congrès scientifique international des catholiques se tiendra cette année du 16 au 20 août à Fribourg (Suisse) : il s'ouvrira le lundi 16 août à 3 heures de l'après-midi et sera clos le vendredi 20 aout.

Sur la proposition faite par M. l'abbé *Batiffol*, appuyée par plusieurs savants orientalistes, le Comité d'organisation a décidé de créer une *nouvelle section, qui comprendra les sciences orientales et autres sciences auxiliaires des études exégétiques.* Cette innovation, qui décharge la section des sciences religieuses et la rend plus homogène, a trouvé parmi les orientalistes la plus vive approbation; la preuve en est le grand nombre de travaux qui ont été annoncés pour cette section. Celle-ci, nous n'en doutons pas, croîtra encore en importance dans les congrès futurs. Nous croyons savoir, en effet, qu'elle est assurée de la collaboration du groupe des rédacteurs des *Biblische Studien*, de la *Revue biblique* et de la *Rivista bibliografica.*

Une circulaire avait été adressée, avec l'approbation du Comité d'organisation, par ceux de nos amis qui ont pris l'initiative de la proposition ci-dessus : on y lisait :

« ... Il serait à souhaiter que, dans le choix des sujets à présenter à la discussion de la section, les collaborateurs s'appliquassent de préférence, soit à exposer l'état présent des études et des conclusions sur telle ou telle question d'intérêt général, soit à communiquer le résultat de leurs recherches originales sur tel ou tel point si particulier soit-il, n'oubliant pas que le but de nos congrès est tout ensemble de propager la science et de la promouvoir.

« Enfin, en rappelant que les questions qui appartiennent au domaine proprement théologique sont exclues du congrès, les orientalistes ne sauraient oublier que, de tous les objets de leurs études, l'antiquité et la littérature bibliques sont les plus capables d'exciter l'intérêt des congressistes. »

Voici à titre d'indication provisoire les principales contributions annoncées : Dr O. Bardenhewer, professeur à l'Université de Munich : *Zur Geschichte der Auslegung von Lukas I, 34 (Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?)* (Histoire de l'interprétation de Luc, 34). — T. R. Dom Butler, O. S. B. Cambridge : *Notes sur le problème synoptique.* — M. Costelloe, L. L. C. Londres : *De l'aspect liturgique de l'Apocalypse.* — R. P. Germer-Durand : *Notes d'épigraphie palestinienne.* — Dr Grimme, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse) : *Proben einer Psalmenübersetzung im Metrum der Originale.* (Spécimens d'une traduction des psaumes dans la mesure des originaux.) — Baron Frédéric de Hügel., Londres : *Notes sur les Caractéristiques littéraires des divers documents du Pentateuque.* — L'abbé Hyvernat. professeur à l'Université catholique de Washington : *Notice sur les versions éthiopiennes de la Bible.* — P. Lagrange, O. P., Directeur de l'École pratique d'Études bibliques, Jérusalem : *Les sources de la Genèse.* — L'abbé Lévesque, professeur au séminaire Saint-Sulpice : *La littérature gnomique chez les Égyptiens et chez les Hé-*

breux. — Abbé de Moor, curé-doyen, Deynse : *La Bible et les anciennes dynasties historiques de Chaldée et d'Egypte jusqu'au XIIe siècle avant notre ère.* — Dr J. Nikel, professeur au Gymnase Saint-Matthieu de Breslau : *Die Urgeschichten der Genesis und ihre Beziehungen zur babylonischen Mythologie.* (Les histoires primitives de la Genèse et leurs relations avec la Mythologie de Babylone). — R. P. Dom Parisot, O. S. B. : *Exégèse musicale de quelques titres de psaumes hébraïques.* — L'abbé Charles Robert, prêtre de l'Oratoire de Rennes : *La part de Moyse dans la composition du Pentateuque.* — P. Rose, O. P., professeur à l'Université de Fribourg (Suisse) : *L'évangile hébreu de saint Matthieu.* — P. Scheil, O. P., professeur à l'Éeole des Hautes-Études à Paris : *Notes d'archéologie orientale.* — Dr Jaroslav Sedlacek, professeur à l'Université de Prague : *Kann man in der alten biblischen Literatur von verschiedenen hebräischen Dialekten sprechen und von welchen?* (Peut-on parler dans l'ancienne littérature biblique de différents dialectes hébreux et quels sont-ils?). — R. P. Séjourné, O. P. : *Notes de topographie palestinienne.*

Travaux français. — M. Moïse Schwab publie un *Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale.* (Extrait des mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1re série, tome X, 2me partie : Paris, Imprimerie Nationale, 1897.) Ce titre nous semble trop modeste : il promet moins que l'ouvrage ne donne. En effet celui-ci ne comprend pas seulement les termes usités dans l'angélologie (et la démonologie) proprement dite des Juifs, d'après le livre d'Hénoch, les Talmuds, les auteurs cabbalistes du moyen âge, les papyrus magiques et les inscriptions de vases, de coupes, de gemmes, de médailles, etc., — mais en outre les noms divins, avec leurs innombrables transformations cabalistiques, les noms de divers astres et constellations, des vents, des pierres symboliques, etc., etc., en un mot toute la nomenclature, souvent aussi obscure que bizarre, de cette littérature magique et cabalistique, qui plus que toute autre peut décourager la curiosité des chercheurs les plus passionnés. Aussi nous comprenons parfaitement ce que l'auteur dit (p. 2) des « détails fastidieux que cet examen comporte ». Encore il ajoute : « L'on ne parviendra que rarement à expliquer ces mots. Du reste, l'objet de cet essai consiste moins à les expliquer qu'à les mettre sous les yeux des savants ». La devise, mise en tête de la Préface : « Quæ manifesta sunt nobis et filiis nostris » (Deuteron. XXIX, 28) ne saurait s'appliquer à tout l'ouvrage. Cette préface, d'une trentaine de pages, donne un aperçu, difficile à résumer, de l'usage des noms d'anges et de démons, ainsi que des noms divins, dans les formules de sorcellerie juive et dans les inscriptions d'amulettes et de phylactères de toute sorte, — et surtout des mille et un moyens inventés pour former des équivalents factices des noms qu'on se faisait scrupule de prononcer, soit « pour tourner cette difficulté qui paraissait insurmontable : prononcer et ne pas prononcer ces noms » (p. 12). Il y a les artifices connus sous le nom de *Notarigon*, de *Guématria* et de *Femoura*, et beaucoup d'autres, basés sur la supputation de la valeur numérique des lettres ou sur des permutations et substitutions qui deviennent de plus en plus compliquées, pour aboutir à des combinaisons de lettres, qu'il est difficile d'appeler des mots. Aussi personne ne manquera d'admirer la patience infatigable d'un auteur, qui nous tire de ce fourré touffu quelque trois mille mots hébreux et araméens, et plusieurs centaines de mots latins et grecs, avec des explications et des renvois nombreux remplissant (la préface comprise) 318 pages *in-quarto.* — Le travail sera utile aux historiens de la philosophie et aux *folkloristes.* Ceux-ci y trouveront peut-être l'explication de certaines pratiques superstitieuses que des charlatans juifs du

moyen âge ont fait passer aux Chrétiens. Les philosophes et même les théologiens ne sauraient de leur côté ignorer la Cabale, qui constitue un anneau des plus importants dans la grande chaîne des aberrations de l'esprit humain. Comme d'autres doctrines semblables, — celle des Soubbas par exemple, et celle des Druses, — elle semble se rattacher aux conceptions fantastiques des nombreuses sectes gnostiques, — et d'un autre côté elle doit être la source du symbolisme impie de la franc-maçonnerie moderne. Ne serait-ce pas le « mystère d'iniquité », qui exerçait déjà son influence néfaste du temps de saint Paul, et d'où sortira vers la fin de siècles l'Antéchrist, l'homme du péché (II Thess. II, 7)? — Remarquons que l'auteur a parfois des expressions plus ou moins équivoques quand il touche par hasard l'angélologie chrétienne. Ainsi, à propos de l'affirmation : « Les anges sont à moitié esprit, moitié matière », il nous renvoie entre autres à saint Thomas, *Summa Theol.*, p. I, qu. L et LI (p. 4, n. I). Un lecteur superficiel en conclura peut-être que c'est là la doctrine du Docteur angélique, — ce qui est aussi loin de la vérité que la proposition elle-même. A la même page il dit : « Saint Irénée résume les noms d'anges par les sept suivants : Jaldaboth, le démiurge, Jao, *etc.* (Lib. I, cap. 34, selon Gori, *Thesaurus Gemmarum* II, 228) ». La vérité est que saint Irénée (*Contra Haer.*, l. I, c. 30, nos 5 et 11) donne ces noms comme ceux de certains êtres surhumains, admis *par les Ophites et les Séthéens,* en remarquant qu'ils leur ont donné ces noms *mendacio suo.* Encore la phrase : « L'Église ne reconnaît que trois anges (p. 10), est au moins ambiguë. Le sens est qu'elle ne connaît que trois *noms* d'anges, ceux qui sont donnés par la Bible; Raphaël, Gabriel, Michel. — Mais nous ne doutons pas que l'auteur ne soit plus exact quand il s'agit des doctrines cabalistiques qui sont le sujet propre de ses études.

Dans le *Muséon*, M. Lefébure étudie la chronologie égyptienne d'après les monuments, le calcul des périodes sothiaques et les sources écrites. Depuis que M. Flinders Petrie a découvert l'inscription où Ménéphtah se vante d'avoir vaincu les Israélites, et à ce qu'il semble, dans le pays de Chanaan, la question de l'Exode est entrée dans une phase nouvelle. M. Vigouroux avait groupé avec beaucoup d'habileté tous les indices qui attribuaient la persécution à Ramsès, et cette thèse avait trouvé une adhésion à peu près unanime. Il est pénible de la sacrifier, et peut-être peut-on soutenir encore que les Israélites auraient été battus dans la péninsule sinaïtique. Mais dans ce cas il faudrait renoncer à la date biblique qui met 480 ans entre l'Exode et la fondation du Temple (I Rois, VI, 1), car pour incertaines que soient les données égyptiennes, elles ne permettent pas de remonter aussi haut le règne de Ménephtah. Voici les points de repère auxquels arrive M. Lefébure :

Prise de Jérusalem par Sheshonk (927).
Ménéphtah. Exode ou expulsion (1188-1207).
Horemeneb. Expulsion ou exode, l'an 13 en 1359 (1331-1372).
Aménophis II. En 1448. Expulsion et exode (1427-1453).
Ahmès I. En 1580, grande expulsion ou Exode (1555-1580).
Domination des Pasteurs (1580-2091).

On voit que M. Lefébure admet plusieurs expulsions ou exodes des Pasteurs. Celle des Hébreux, d'après la date biblique qu'il respecte, aurait eu lieu en 1448, le persécuteur serait Thoutmès III. Cette conclusion est difficilement acceptable, car jamais l'Égypte n'a été plus prospère que sous la XVIIIe dynastie, et le pays de Chanaan resta en son pouvoir longtemps après Thoutmès. Il faudrait dès lors admettre

comme M. Halévy que la conquête de la Palestine par les Hébreux dura environ 150 ans. L'Exode doit se placer entre Aménophis IV qui ne connaissait pas les Hébreux en Palestine et Ménéphtah. Le règne d'Horemeneb (Harmabi) ne conviendrait-il pas pour celui du persécuteur? D'après Manéthon il régna quarante ans. Le vieil historien ne donne qu'un an et quatre mois à son successeur, Ramsès. M. Maspéro va jusqu'à six ou sept. L'Exode serait en rapport avec la légende embrouillée de Manéthon et de Chérémon citée par Josèphe.

M. Lévesque écrit dans la *Revue du clergé français* (1897, février, p. 544) : « La théorie rationaliste passe aujourd'hui pour un dogme : qui ne l'admet pas, n'a pas le sens critique. Pour être ingénieuse, elle l'est sans doute; mais pour être de tous points vraie et solide, c'est autre chose. J'avoue bien que les réfutations n'en sont pas toujours très fortes : mais une étude approfondie et vraiment critique de tout le Pentateuque est encore à faire. En attendant, l'étude des questions spéciales peut servir à préparer la construction de cette réfutation d'ensemble. Ce n'est certes pas la *Chronologie des temps primitifs et la science contemporaine* par Mgr Grandclaude qui fera avancer la question dans ce sens; on recule de cinquante ans et plus. L'auteur, pris d'une sainte horreur de la *fausse science contemporaine* (où il englobe à peu près toutes les conclusions les mieux appuyées et soutenues maintenant par les catholiques les moins suspects « de trop de déférence pour les adversaires de la religion »), en appelle à la tradition catholique pour nous obliger à croire que l'humanité n'a pas plus de 5.500 ans environ et traite de rationalistes tous ceux qui ne pensent pas comme lui. Une pareille exégèse, dénuée de sens critique, est bien regrettable. Il y a dans ce volume des assertions incroyables qui font bien regretter qu'un auteur estimable dans les questions de droit canon où il est compétent, se soit cru obligé de descendre sur un terrain qui paraît lui être tout à fait étranger.

« Avec la *Bible et les découvertes modernes, en Palestine, en Égypte et en Assyrie*, dont M. Vigouroux vient de donner la 6e édition notablement augmentée, nous mettons le pied sur un terrain plus solide. Le premier volume de cet ouvrage traite aussi des origines au point de vue, non plus scientifique, mais historique. Cette édition s'est enrichie de la curieuse légende de Gilgamès qui a tant de points de contact avec la Genèse, surtout dans l'épisode du déluge. La campagne de Chodorlahomor du ch. xiv de la Genèse trouve aussi un commentaire nouveau dans les découvertes et les travaux récents. Les autres volumes se sont également enrichis d'additions notables, parmi lesquelles nous signalons : les Aïssaouas à Constantine [ce morceau a paru d'abord dans la *Revue biblique*, 1896, p. 227], dont les singulières pratiques rappellent les cérémonies du culte de Baal; une étude sur le livre d'Esther, d'après les explorations de Dieulafoy; le nom des Israélites découvert par Petrie sur un monument de Ménéphtah. Ces cinq volumes (car aux quatre volumes de l'Ancien Testament on a joint dans cette édition le *Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*) font faire au lecteur un voyage des plus intéressants et des plus instructifs à travers la Bible et les civilisations antiques de l'Orient. Qui a lu attentivement ces volumes, se sent davantage en pays connu, quand il parcourt l'histoire d'Israël.

« Le *Dictionnaire de la Bible* sous la direction de M. Vigouroux poursuit sa marche, trop lente au gré de certains souscripteurs. Peut-être ne se rendent-ils pas compte de tout ce que coûte de travail un fascicule (dont la matière égale 4 vol. in-12 environ). Le dictionnaire se hâte avec une sage lenteur. Le xie fascicule [*Colosses-Crocodile*] vient de paraître. Ces onze fascicules, environ le tiers de l'ouvrage, forment déjà une mine précieuse pour les amis des saintes lettres; c'est un peu comme ce qui est dit de la manne, on y trouve pour tous les goûts. »

Très amusante dans la *Revue sémitique* (oct. 96) la recension par M. Halévy du livre de Wellhausen sur l'histoire d'Israël. Le recenseur ne respecte guère plus le chef de la critique moderne que la Bible considérée comme histoire. « L'histoire se fait avec de l'histoire, non avec des documents qui ne sont pas ou qu'on ne croit pas être historiques... C'est remplacer une ancienne légende, qui a du moins pour elle une certaine unité, par une légende moderne qui varie au gré de chaque critique. » M. Halévy, qui s'en tient à la Michna comme code religieux, a du moins le bon sens de s'impatienter en voyant qu'on défigure l'Évangile. Wellhausen fait de Jésus un prophète : ce n'est même plus le Messie. Mais non, ce n'est pas ce que l'Évangile a voulu dire. « Il faut l'accepter ou le repousser dans sa totalité. Un drame divin ne se réduit pas à une distillation de quintescence..... Un Évangile tel que l'imagine le saint rationalisme moderne, malgré sa morale et ses poses béates, n'aurait jamais un seul martyr. » C'est ce qu'on appelait autrefois frapper comme un sourd. Mais s'il fallait repousser ou prendre en bloc la Michna..... Un autre symptôme de ce rationalisme sentimental qui vit de foi, — sans croire, — c'est un article de M. Philippe Berger dans la *Revue des Deux-Mondes* sur les origines orientales de la mythologie grecque (15 nov. 96). Il initie le grand public aux plus délicates recherches de la critique et de l'archéologie, poursuivies depuis plusieurs années avec un succès croissant par les sémitisants auxquels viennent maintenant se joindre les hellénistes qui ont pris la question par l'autre bout. La thèse est indiscutable, les principales divinités de l'Olympe ont leur origine en Phénicie. Il semble pourtant exagéré de dire que l'histoire de la mythologie grecque n'est que la lutte de l'esprit rationaliste des Grecs contre les religions sémitiques. Le premier instinct fut de les adopter, le second moment de les adapter, et c'est l'œuvre de la mythologie brodant sur le fond donné ou faisant des divinités avec des mots, *nomina numina ;* le rationalisme ne vint qu'après, comme une réaction, moins peut-être contre le fond sémitique que contre la superfétation imaginée par les Grecs. Les Grecs firent d'abord les dieux semblables à eux-mêmes par un instinct irréfléchi et s'étonnèrent ensuite de les voir si bas. Mais, encore une fois, l'intérêt de ces pages est immense, et on éprouve un vif sentiment de plaisir à voir débrouiller ces origines, d'autant qu'on ne pouvait rien nous enseigner là-dessus il y a trente ans. Mais l'auteur me gâte le charme de cette lecture par une comparaison perpétuelle et souvent indiscrète avec le culte de Jérusalem et le christianisme? La comparaison est souvent légitime, parce que dans maintes formes du culte et de l'architecture religieuse l'homme est guidé par la nature, la race et l'éducation. Mais pourquoi ne pas signaler la différence essentielle qui résulte de l'objet du culte, de la sélection qu'une adoration pure exige dans les pratiques, et du symbolisme tout autre que revêtent alors les mêmes objets? L'auteur dira qu'il n'avait pas à traiter ce sujet. Mais est-il scientifique de dire : « une vague plus puissante, portée par l'orphisme et par le culte de Mithra, couvrit le monde, et le besoin de croire a amené le triomphe du christianisme » (p. 402)? M. Philippe Berger, qui a si bien retrouvé le vieux fond phénicien dans la religion grecque, nous rendra sans doute le service de dégager les éléments orphiques et mithriaques de l'ancienne littérature chrétienne.

Il était digne d'un missionnaire de consacrer le temps que lui laissait l'apostolat à des recherches linguistiques et historiques aussi approfondies et aussi étendues que le révèle le présent ouvrage : *L'aurore indienne de la Genèse* (Paris, Poussielgue 1896). Étranger aux études indianistes, je suis par conséquent incompétent pour les juger; l'auteur me permettra de m'en tenir à la méthode; je suppose dûment établi tout ce qui regarde les mots indiens, la géographie, le caractère des Indous et la nature des

produits du pays. Cette large concession faite, il ne me restera que trop de réserves à faire. Ces réserves ne sont pas théologiques. Deux graves théologiens ont déclaré qu'il n'y a rien dans ce livre « qui ne puisse être librement discuté ». C'est donc simplement au nom de l'exégèse que je m'étonne de rencontrer tant de Chamites dans l'histoire primitive. Des Chamites avant le déluge? Tout le monde interrogera avec l'auteur : « On se demande d'où sortent de pareilles gens ». Mais il nous l'explique : « Avec le temps les connaissances géographiques et ethniques s'étendent, et alors, quand on les aura vus davantage, le narrateur régularisera leur position, en leur donnant, quoique la famille existe depuis longtemps, un éponyme de divine souche, *Cham* » (p. 158). Franchement l'auteur de la Genèse a-t-il eu l'intention de donner pour père aux populations antédiluviennes Cham, fils de Noé? — Le R. P. Brosse se préoccupe tout aussi peu de la pensée de l'écrivain sacré lorsqu'à propos des fils de Dieu il note entre parenthèses que « les anges ne sauraient intervenir ici » (p. 153). Il était beaucoup mieux inspiré lorsqu'à propos des géants, issus de ces étranges mariages, il posait en principe : « Quand la Genèse parle de géants, elle fait comme tout le monde. On n'ignore pas, et l'unanimité des exégètes le reconnaît, que la Bible en maintes occasions, emploie le langage commun, ou parle suivant la croyance vulgaire, lors même que les termes ne seraient pas littéralement exacts » (p. 184). Mais une ligne auparavant, le R. P. constatait que l'opinion de tout le monde allait beaucoup plus loin. « Géants ou, ce qui est analogue, magiciens, esprits, divinités, d'un bout à l'autre du monde l'impression est la même » (p. 183). Et alors la Bible, écho de l'opinion publique pour les géants, ne pourrait-elle pas être l'écho de la même opinion au sujet des anges, avec les restrictions suffisantes, quoique plus ou moins explicites, pour éviter un enseignement faux? Dès lors les anges interviendraient ici, non en personne, mais dans l'opinion populaire, et il ne restait plus qu'à demander à notre collaborateur M. Robert quel était l'usage biblique du terme fils de Dieu, plutôt que l'effet que devaient produire les charmes longuement décrits des filles chamites sur les Proto-Sémites. « Que l'on se représente une colonne des premiers débarquant au milieu de ces créatures », etc. (p. 171). D'une manière générale, le R. P. se représente trop vivement les choses : « Notre brutal Lemech était las des filles caïnites : les visages dorés le poursuivaient » (p. 168). Et il a éprouvé le besoin de réparer dans les errata une omission qu'il jugeait grave. C'est une teinte adoucie au sombre tableau des mœurs chamites : « Le charme des enfants sur lequel insiste tout le monde, nous ramène le souvenir de la petite sœur de Tubal, *Noemah*, « la douce, la suave », délicieux colibri qui voletait et riait aimée de tous dans l'atelier de son frère. C'est une note de plus dans le concert indien de toutes les cillah. » Nous touchons au roman philologique.

J'avais besoin de noter ces détails pour qu'on comprît bien la critique de principe que je fais au Révérend Père B. Il veut prouver que l'Eden était dans l'Inde, que les traditions chaldéennes sur l'Eden, sur la chute, sur l'histoire primitive, même sur le déluge, sont plus apparentées aux récits bibliques que les traditions chaldéennes, en d'autres termes : que l'Inde, sa langue, ses traditions, ses productions, sa géographie, ses habitants, nous donnent les meilleures lumières pour expliquer la Genèse, puisqu'en définitive les traditions elles-même sont indiennes d'origine, écrites par des Sémites. Or le fait qu'aucun raisonnement *a priori* ne peut ébranler, c'est que la Genèse, par la mention du Tigre et de l'Euphrate, place l'Eden dans la région babylonienne ou du moins assyrienne. Il fallait donc supposer que la tradition hébraïque a dissimulé l'ancienne tradition indienne sous

un vernis sémitique. Cette assertion demande de fortes preuves. Ce n'est pas que tout soit clair dans les origines chaldéennes, et plus d'un savant, presque tous les savants, concéderont au R. P. que la civilisation babylonienne est née d'un élément non sémite, qu'on lui permettra bien d'appeler chamitique s'il y tient. Il pourrait donc y avoir dans la Genèse un mélange d'éléments anciens. Mais pour établir cette distinction, il faudrait procéder avec mesure et établir d'abord la valeur des éléments hindous. Est-ce sérieusement que le R. P. met sur la même ligne le récit chaldéen du déluge et son parallèle indien? De quand date ce dernier? je ne puis le dire, mais il me semble que les sanscritistes sont d'accord pour rabaisser considérablement l'âge des poèmes hindous. Encore ces documents sont-ils aryens, et le R. P. reconnaît qu'il lui faut faire de véritables fouilles pour en extraire les éléments chamitiques. On voit combien ce travail est délicat, et que la bonne méthode demande qu'on préfère toujours les documents sérieux aux incertitudes de la comparaison étymologique. Havilah signifie dans la Bible une région de l'Arabie. Ne sacrifions pas ce renseignement à cette considération que Havilah signifiant ibis et lotus, d'après une étymologie égyptienne fort douteuse, le pays d'Havilah est celui des lotus et des ibis. On suit avec intérêt le R. P. pour les indications qu'il recueille, mais on est étonné des conclusions qu'il en tire. Veut-on encore un exemple? « Quelles étaient maintenant les *filles des hommes?* A quel signe les reconnaître? — 1° Les *filles des hommes* appartenaient à une race différente de celle des fils de Dieu. 2° Par conséquent, elles étaient pour eux des *étrangères*. 3° Elles étaient belles. 4° Elles étaient de mœurs faciles. 5° Elles faisaient partie d'une population signalée par des œuvres extraordinaires » (p. 156). Si après tout cela, lecteurs, vous n'êtes pas convaincus qu'elles étaient Chamites, vous êtes difficiles à persuader. Il n'en faut pas tant au R. P., qui, après avoir montré ces traits dans les femmes de l'Inde, conclut avec une conviction charmante : « Il nous semble même que nous aurions pu nous dispenser de développer tant de preuves, et qu'il est *a priori* évident qu'au sein du pays de ces dissolues et agaçantes beautés les *filles des hommes* ne pouvaient être qu'elles » (p. 172). Comme la douce Noéma, comme la brune Çillah, les filles des hommes sont des chamites... avant la lettre. « Et les fils de Caïn », dira quelqu'un, et c'est le Révérend Père lui-même qui se fait cette objection. Mais il répond avec une sage réserve : « De leur chasteté on n'a pas le droit de parler, puisqu'on ne les connaît pas » (p. 172). Si l'auteur des Chamites avait plus souvent appliqué ce principe, il n'y aurait qu'à louer l'érudition étonnante qu'il déploie. Tel qu'il est, son livre sera utile par les renseignements nombreux et choisis qu'il fournit sur l'Inde et par les vues pénétrantes dont il est rempli. Son appendice sur les monuments mégalithiques fournit peut-être la solution vraie quoique étrange de cette architecture primitive qu'on retrouve partout. La voie dans laquelle il est entré si résolument conduira sans doute à d'importantes connaissances sur les origines, et je crois bien que si j'en ai si mal parlé, c'est que je ne sais pas le sanscrit.

Encore l'*Inspiration!* Dans le numéro des *Études* du 5 janvier 1897, le R. P. Brucker consacre quelques pages à la question de la *Nature de l'Inspiration*, et cela, au sujet surtout de deux articles, parus l'un dans la *Revue biblique* (juillet 1895), l'autre dans la *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest* (déc. 1895). Il se défend d'avoir jamais confondu l'inspiration avec la révélation. « J'admets, dit-il, que la révélation ne constitue pas *toute* l'inspiration des écrivains prophétiques, même à ne considérer celle-ci que du côté de l'intelligence; il faut de plus, en effet, que Dieu fasse voir à l'écrivain *qu'il doit écrire*, et *ce qu'il doit écrire* des choses qui lui sont révélées. J'admets aussi que cette seconde sorte d'illumination constitue plus spécialement la

lumière d'inspiration. Si M. Levesque veut de plus que dans celle-ci la révélation ne soit pour rien, je ne discuterai pas sur ce point dont l'importance ne m'apparaît pas clairement. » Le R. Père critique ensuite l'emploi du mot *direction* pour caractériser l'action de Dieu sur l'intelligence de l'écrivain sacré; il trouve que le terme *illumination* est plus complet et plus clair. « On ne voit pas, ajoute-t-il, que Dieu puisse influencer l'intelligence sans la violenter autrement qu'en l'éclairant. » Enfin le défenseur des théories du cardinal Franzelin ne voit pas de raison de s'en écarter au sujet de l'inspiration verbale.

Presque en même temps que l'article du R. P. Brucker, a paru une étude assez étendue sur l'*Inspiration des divines Écritures,* dont l'auteur est M. Chauvin, professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Laval. C'est une œuvre sérieuse, approfondie, qui met habilement enœuvre les principes de saint Thomas. Le chapitre de la *psychologie de l'Inspiration* est particulièrement traité avec soin. Cependant nous aurions quelques observations de détail à présenter, soit pour répondre en passant à quelques critiques de notre *Essai,* soit surtout pour rectifier certaines assertions qui ne nous paraissent pas encore de tous points exactes. Une discussion libre, sincère des opinions émises, un échange loyal de pensées, de critiques, pourront amener un jour, il faut l'espérer, une solution satisfaisante de ce difficile problème. Arrêtons-nous aujourd'hui à deux points, traités dans l'ouvrage de M. Chauvin et dans l'article du R. P. Brucker : l'action divine sur l'intelligence de l'écrivain inspiré, et l'inspiration verbale.

Selon ces deux auteurs, l'action divine sur l'esprit de l'écrivain n'est pas une simple *direction,* c'est une *illumination.* Nous avons cité plus haut la pensée du R. P. Brucker. De même M. Chauvin (p. 41) trouve que psychologiquement cette formule est impropre. « L'intelligence étant une faculté qui connaît exige *comme telle* la lumière; partant, le secours que l'intelligence de l'auteur sacré reçut d'en haut, dut être moins une direction qu'une illumination. » Le docte professeur explique ce qu'il entend par cette illumination. « Mises en exercice par la volonté que Dieu venait de mouvoir, les trois puissances, — intelligence, mémoire, imagination, — reçurent immédiatement une *lumière* supérieure qui les fortifia, en même temps qu'elle éclairait, *dirigeait,* dominait leurs opérations respectives (p. 33). Un peu plus loin, p. 35 : « En tombant sur l'*intelligence* la lumière inspiratrice se décomposa. Un premier rayon atteignit les concepts ou pensées, qui allaient devenir le *verbum Dei scriptum,* tandis qu'un second pénétrant la puissance elle-même, la fortifiait et facilitait l'émission de son acte. » L'auteur explique ensuite comment, sous l'influence du *premier* rayon de la lumière inspiratrice, ou bien des concepts nouveaux furent introduits dans l'intellect de l'écrivain, ou bien des concepts obscurs, oubliés, se réveillèrent et redevinrent plus nets; ou enfin des concepts préexistants déjà furent simplement réunis coordonnés. M. Chauvin dit que dans la première hypothèse c'est la *révélation* proprement dite, venant *se mélanger* à l'inspiration. Mais si, de son aveu, nous avons là une *révélation* proprement dite, comment peut-il dire que c'est la lumière *inspiratrice* qui introduit ces concepts *tout nouveaux* dans l'âme? M. Chauvin (p. 44), comme le P. Brucker, trouve que nous avons eu tort de distinguer si nettement entre l'inspiration et la révélation. Il me semble cependant qu'ici la distinction de ces deux secours n'eût pas été hors de son lieu. Car une *lumière inspiratrice* introduisant dans l'âme un concept nouveau, qui est une *révélation* stricte, totale, et n'est pas une inspiration mais se mélange avec elle (p. 35-36), cela nous paraît bien aussi mélanger et brouiller les notions.

Pourquoi d'ailleurs vouloir faire rentrer dans la définition de l'inspiration ce qui

n'est pas de son essence? La révélation peut exister sans inspiration, et de même l'inspiration peut exister sans aucune révélation. Pourquoi alors le R. P. Brucker (p. 114) et M. Chauvin (p. 35-36) donnent-ils la révélation comme une partie constitutive de l'inspiration? Que ce soit un secours distinct qui parfois précède, ou accompagne si l'on veut, l'inspiration, très bien; mais que le concept de révélation doive entrer dans la notion même de l'inspiration, les règles d'une bonne définition logique s'y opposent. Pour définir l'essence d'une chose, il faut prendre seulement ce qui la constitue, ce sans quoi elle ne serait pas.

Poursuivons l'analyse de M. Chauvin, et venons à la troisième hypothèse (p. 37), celle de concepts préexistants déjà dans la pensée de l'écrivain et simplement coordonnés par la lumière inspiratrice. Ce n'est ni une révélation, ni une suggestion. C'est une simple manifestation ou *illumination*. Dans cette hypothèse une influence divine qui se contente de fixer l'attention de l'écrivain sur les vérités et les faits connus naturellement, pour qu'il choisisse et ne transmette que ce que Dieu veut, une telle influence directrice ne suffit pas au docte professeur. Il exige en plus que la lumière divine *accroisse, surélève* l'énergie vitale des puissances connaissantes de l'écrivain, en sorte qu'elles perçoivent *mieux* la vérité, qu'elles saisissent *plus clairement* les attaches de cette vérité avec d'autres (p. 39). Mais s'il en est ainsi, dirons-nous d'abord, si l'intelligence à l'aide de ce secours perçoit mieux les vérités, saisit plus clairement leur enchaînement, si l'énergie des puissances est accrue, en un mot si c'est une vraie *illumination*, qui jette une clarté *nouvelle* sur les choses déjà connues naturellement, comment peut-on conclure que, sous cette lumière céleste, la difficulté du travail humain peut rester *absolument* ce qu'elle serait si l'écrivain était abandonné à ses facultés natives (*Études* p. 115)? comment peut-on conclure que le *même travail* psychologique auquel l'homme se serait naturellement livré s'il eût écrit sa propre parole, s'est effectué sous la lumière inspiratrice(*l'Inspiration*, p. 55).

C'est précisément pour ne pas donner à entendre que l'inspiration, réduite à elle seule, suggérait quelque chose de nouveau dans l'esprit de l'écrivain ou plaçait ses connaissances dans une clarté plus vive, que nous avions préféré le mot direction à celui *d'illumination*. Et d'ailleurs si cette *illumination* ne donne pas une vue plus nette des choses mais laisse l'écrivain absolument dans l'état de ses facultés natives, qu'est-ce qu'une illumination nouvelle, qui ne donne pas de lumière, de clarté nouvelles? Nous préférerions l'opinion soutenue dernièrement devant la faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris, par M. Camuset professeur au Grand séminaire de Besançon. Dans cette thèse, qui mérita les éloges des examinateurs, l'auteur soutient que l'inspiration se borne à une action immédiate sur la volonté et par la volonté seulement sur les autres facultés. Nous espérons que cette étude sérieuse sera publiée : nous attendons ce moment pour en parler plus pertinemment qu'on ne peut le faire sur la simple audition des réponses, aux objections présentées dans la soutenance de la thèse.

Venons-en maintenant à l'inspiration verbale que rejette le R. P. Brucker. Nous pourrions renvoyer le docte exégète au livre de M. Chauvin qui admet cette inspiration, et aussi aux explications du traité *De Scriptura sacra* données dans les cours de la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris. Il y trouverait la réponse à ses difficultés. Dans son article des *Etudes* (p. 116), pour montrer combien ce système lui paraît improbable, le R. Père donne comme exemple les paroles de la consécration rapportées de quatre façons différentes, bien que N.-S. ne les ait prononcées évidemment que d'une manière. « Conçoit-on que Dieu donne à quatre écrivains autant d'impulsions spéciales, en vue de faire consigner dans la Sainte Écriture quatre re-

lations différentes des mêmes paroles? Il me semble que cela n'est pas supposable. » Sans doute il y aurait difficulté, si l'inspiration avait été donnée aux écrivains sacrés précisément pour reproduire *textuellement* les paroles de N.-S., et si telle avait été leur intention formelle. Mais les synoptiques se bornent à reproduire la prédication ou évangile oral, et les documents qu'ils pouvaient avoir sous les yeux. L'inspiration leur a été donnée pour tirer de ces sources ce qui convenait bien à leur but.

De plus, la divergence porte ici non seulement sur l'expression de la pensée, mais sur la pensée elle-même. Il n'y a pas contradiction sans doute, mais il y a des différences de pensée autant que des différences d'expression.

D'autre part, ce n'est pas la pensée *in genere, in abstracto*, qui est inspirée, mais la pensée au moment où l'écrivain la consigne, c'est-à-dire déjà formulée dans une expression. L'inspiration tombe sur le tout concret, *in actu scribendi*.

Quelle difficulté y a-t-il à cette inspiration, si Dieu veut que ses instruments agissent selon leurs données actuelles, et selon que les circonstances et les dispositions où ils se trouvent amènent l'emploi des expressions propres à chacun. Dieu veut la chose d'une façon concrète, telle qu'elle est produite *speciali modo* par cet écrivain.

Enfin le R. Père Brucker ne voit pas « ni comment Dieu fait faire toute l'œuvre à l'écrivain sacré, ni comment celui-ci garde toute sa liberté, alors qu'il ne fait rien de lui-même. Mais le docte exégète croit-il qu'en laissant les expressions en dehors de l'action inspiratrice proprement dite, la liberté de l'écrivain sera plus facile à comprendre, et pour la détermination à écrire, et pour le choix des pensées? C'est au fond le même problème que celui de l'accord de la grâce efficace avec la liberté. L'inspiration verbale ne le complique en rien. Nous pourrions tenter de l'expliquer par la prémotion et prédétermination physique, « ces termes, dit Bossuet, si rudes à quelques-uns, mais qui étant entendus, ont un si bon sens ». Mais il suffit de l'indiquer.

Le dévoué défenseur des théories de Franzelin termine par cette objection : « Si Dieu est cause principale et responsable de *tout* dans les livres inspirés, l'est-il aussi de leurs imperfections, des incorrections de style, des obscurités, des apparentes contradictions? » Un principe de saint Thomas répond parfaitement à cette difficulté apparente : « Motus primi moventis recipitur in unoquoque secundum proprium modum ». L'action de la cause efficiente et celle de la cause instrumentale bien comprises, il ne peut rester d'embarras. Il ne peut y en avoir que si l'on regarde l'effet produit, comme passant *tout fait* de la cause efficiente par la cause instrumentale, et par conséquent s'il subsiste une certaine confusion secrète de la révélation avec l'inspiration. Je crains bien qu'au fond, le docte exégète ne conserve quelque confusion inconsciente tout en protestant du contraire. Cela me rappelle un brave officier qui avait la malheureuse habitude de jurer comme un païen. Touché par de fortes remontrances, il promit de se corriger, mais en le promettant il lâcha un terrible juron. Le R. Père proteste énergiquement qu'il n'y a aucune confusion dans son esprit entre la révélation et l'inspiration, mais l'objection qu'il présente (p. 116), sans parler d'autres passages de sa réponse, ne montre-t-elle pas que de fait la confusion existe bel et bien?

Une simple comparaison donne la réponse à la difficulté proposée. Lorsque j'écris avec une plume défectueuse, la graphie des lettres s'en ressent. La page écrite tout entière est bien mon œuvre, mais les imperfections particulières au cas présent ne sont-elles pas dues à l'imperfection de la plume? Il en est ainsi des instruments que Dieu choisit dans l'inspiration : il veut faire son œuvre par tel auteur déterminé; les imperfections de cet instrument se reconnaîtront évidemment dans l'œuvre et cependant l'œuvre tout entière appartient à la cause principale. [E. L.].

Travaux néerlandais (1). — L'ouvrage principal qui occupe en ce moment les représentants les plus distingués de la science biblique catholique dans les Pays-Bas est sans contredit la version nouvelle de la Bible entière, qui est en cours d'apparition chez C. N. Teulings, à Bois-le-Duc (voir la *Revue biblique*, 1895, p. 119, 650). C'est un travail qui promet de faire tout honneur aux auteurs et qui sans doute rendra des services signalés au clergé et au peuple catholique. L'édition comprend le texte de la Vulgate clémentine avec la traduction néerlandaise en regard et des notes exégétiques en bas des pages. Chaque livre en outre est précédé d'une petite introduction. Le travail difficile et de longue haleine est exécuté d'après un plan bien déterminé et avec toute l'exactitude et le soin minutieux qu'exige le respect dû au texte sacré. Le choix et la rédaction des notes sobres et populaires, dans le bon sens du mot, sans étalage d'érudition et sans surcharge de détails techniques, font preuve d'une science éclairée au service d'un bon sens pratique de bon aloi. La langue et le style aussi sont d'une noble simplicité et d'une clarté limpide, et tiennent, autant que possible, le juste milieu entre une traduction servile de l'expression biblique et ces allures trop libres qui sacrifieraient la couleur antique et orientale au génie tout différent de la langue moderne. Surtout la parfaite unité de méthode chez les divers collaborateurs dont les travaux ont commencé à paraître nous semble digne d'admiration : elle révèle chez tous une même compétence et une abnégation de vues et de prédilections personnelles qu'on ne rencontre pas partout dans le monde savant.

Les livres publiés jusqu'ici sont les suivants :

Tome I, livraison 1re et 2e : *La Genèse* et *l'Exode*, par M. l'abbé P. L. Dessens, professeur au séminaire de Warmond (pp. 394).

Tome III, livr. 1re et 2e : Les livres des *Paralipomènes*, par M. le Docteur A. Jansen, professeur au séminaire de Rijsenburg (pp. 250).

Tome IV, livr. 1re et 2e : *les Psaumes* I-CII, par M. l'abbé J.-H. Drehmanns, professeur au Séminaire de Ruremonde (pp. 288).

Tome VI, livr. 1re : *Isaïe*, par M. l'abbé J. Schets, professeur au séminaire de Hoeven (pp. 258).

Tome VII, livr. 1re : *les petits Prophètes*, par le même auteur (pp. 242).

Prochainement nous attendons les livres d'*Esdras*, de *Néhémie* et de *Tobie*, par M. le Docteur G. van Zinnicq Bergmann, professeur au séminaire de Haaren.

Nos revues catholiques de l'année 1896 se sont plus d'une fois occupées de la curieuse leçon de saint Matthieu I 16, donnée par le manuscrit syro-sinaïtique : « Jacob genuit Joseph. Joseph cui desponsata erat Maria Virgo genuit Jesum qui vocatur Christus, » — leçon dont le Docteur W. C. van Manen, professeur à l'Université de Leyde, avait tâché de défendre l'authenticité, en exceptant seulement le mot *Vierge* (*Theol. Tijdschrift* 1895, p. 258 suivv.; *De Gids*, juillet 1895, p. 88 suivv.). Cette énormité critique a été solidement réfutée par M. l'abbé G. van Noort, professeur au séminaire de Warmond, dans *De Katholiek* de janvier 1896. Celui-ci cependant, tout en établissant péremptoirement contre Van Manen l'authenticité de la leçon communément acceptée, ne se prononça qu'avec une extrême réserve sur l'origine de la leçon syro-sinaïtique, en suggérant l'idée qu'elle pouvait dériver de la version de Cureton (Jacob genuit Joseph, cui desponsata Maria Virgo peperit Jesum), par une modification faite de propos délibéré, par suite d'une réaction contre l'orthodoxie exagérée de ce texte.

Peu après le même sujet a été repris par Th. (Ermers S. J.) dans les *Studiën op*

(1) Nous ne pouvons nous occuper pour le moment que des travaux catholiques.

godsdienstig, wetenschappelijk en letterkundig gebied (t. XLVI, p. 148-180). Cet auteur examina en détail toute la série d'hypothèses qu'on avait proposées jusque-là pour expliquer l'origine de l'étrange leçon syriaque nouvelle. Il en énumère et discute non moins de neuf : celles de Rendel Harris, de Durand, de Charles, de Conybeare, de Badham et Simcox, de Loisy et Bardenhewer, de Mrs Lewis, de Van Manen, de Van Noort. Et pas une seule de ces explications ne lui paraissant assez probable, il finit par en proposer une dixième qui par sa simplicité rappelle un peu l'œuf de Christophe Colomb. L'auteur prend son point de départ du fait connu qu'une première partie du verset 16, comme elle se lit dans *Sin.*, se retrouve dans plusieurs autres témoins critiques : *It.*, *Arm.*, *Cur.*, et dans quelques minuscules grecs. Il s'agit des mots : « Cui desponsata erat Maria Virgo. » Il remarque ensuite que toutes les versions en général dépendent directement ou indirectement du texte grec, fait bien élémentaire, mais d'où résulte une forte présomption *à priori* que ce détail commun à quatre témoins soit dû à une *source grecque*, — c'est-à-dire au texte qui se lit encore dans les minuscules mentionnés : Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαρίαμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν. Et de fait dans la seconde partie du verset presque tous les manuscrits de l'ancienne version latine trahissent cette origine grecque par le mot *genuit*, qui répond à ἐγέννησε, mais dont l'usage est assez rare quand il s'agit de la mère. Un correcteur latin aurait employé le mot *peperit*. Ce même *genuit* condamne l'hypothèse de Charles, qui fait dépendre l'*Itala* du syriaque; car *Cur.* emploie de la Sainte Vierge le *peal* : *iled*, qui répond à *peperit*, et non pas l'*aphel* : *awled*, qui encore au commencement du même verset répond à *genuit;* et le *Sin.* n'a aucun verbe se rapportant à la Sainte Vierge. Le texte grec des minuscules étant donc très ancien; plus ancien que l'*Itala*, il n'y a rien d'improbable dans l'hypothèse qu'il a été aussi dans les mains du traducteur syriaque, auquel nous devons la traduction conservée dans *Sin.*, — car celui-ci en tout cas a traduit du grec, et il a, lui aussi, les mots : « Cui desponsata erat Maria Virgo. » Et dans cette hypothèse l'origine de la leçon de *Sin.* : Joseph..... genuit Jesum » s'explique très facilement. Le traducteur a tout simplement lu deux fois le mot Ἰωσήφ, soit par une erreur de sa part, soit par suite d'une erreur d'un copiste antérieur. Cette erreur est d'autant moins étonnante que dans les 15 versets précédents il y a 32 autres noms qui sont ainsi deux fois répétés. Et la répétition du nom Ἰωσήφ une fois supposée il devint nécessaire de rapporter le verbe ἐγέννησε au sujet masculin, comme dans tout le reste de la généalogie. Les mots « cui desponsata Maria Virgo » devinrent donc parenthétiques, et on comprend que le traducteur ou un copiste postérieur a ajouté le mot *whot, erat :* « Cui desponsata *erat* Maria Virgo », — interpolation qu'on retrouve dans *Cur.* et dans le codex latin *b* (veronensis). — Il n'y a donc, en somme, que la simple répétition d'un mot et l'interpolation d'un autre mot, devenue pour ainsi dire nécessaire, — deux fautes tellement naturelles et fréquentes qu'elles se retrouvent dans le manuscrit de Vérone (*b*) dans le verset même qui nous occupe, avec cette différence toutefois qu'ici l'interpolation du verbe a précédé et a donné occasion à la répétition du sujet. On y lit en effet : « Jacob autem genuit Joseph, cui desponsata *erat* Virgo Maria. *Virgo autem Maria* genuit Jesum, » au lieu de : « cui desponsata Virgo Maria genuit Jesum. » Quoi qu'il en soit, du reste, de cette explication, le « cui desponsata » de *Sin.*, qu'on retrouve dans *It.*, *Arm.*, *Cur.* et les trois minuscules, rattache le nouveau texte syriaque à la famille des témoins occidentaux, dont les variantes sont, il est vrai, très anciennes, mais sans avoir une autorité proportionnée, un grand nombre étant évidemment introduites de propos délibéré par des correcteurs peu scrupuleux.

Ces deux travaux très sérieux, dirigés en grande partie contre les articles du Doc-

teur Van Manen, n'ont cependant eu de sa part que deux pages et demie de réponse sans aucun argument sérieux (*Theol. Tijdschrift*, mai 1896, p. 348-350), auxquelles les deux auteurs catholiques ont répliqué à leur tour (*De Katholiek*, juin 1896, p. 558-563; *Studiën*..... t. XLVII p. 85-92).

Signalons encore une autre critique et anticritique touchant une question de plus d'importance. Nos lecteurs connaissent le savant opuscule du Professeur VAN HOONACKER, *Le Lieu du Culte dans la législation rituelle des Hébreux*, et le travail congénère de son disciple, M. l'abbé H. POELS : *Le Sanctuaire de Kirjath Jearim*..... Tous les deux traitent la célèbre question de l'unité du sanctuaire légal chez les Israélites, l'un s'occupant surtout de la législation, l'autre des données historiques du temps de Saül et de Samuel. L'un et l'autre s'est attiré une critique savante mais sévère du Docteur KOSTERS, professeur à Leyde (*Theol. Tijdschrift* mars 1896, p. 190-203). M. Poels, qui prépare un nouvel ouvrage sur l'histoire du sanctuaire de l'arche d'alliance, a cependant déjà donné une courte et vigoureuse réplique dans *De Katholiek*, mai 1896, p. 479-485. La nature de ces travaux, roulant sur une longue série de petits détails critiques et exégétiques, nous empêche absolument d'en donner un résumé, — mais avouons qu'il font attendre avec certaine impatience la dissertation promise de M. Poels. Lors de l'apparition de son premier opuscule nous avons nous-mêmes fait un accueil assez réservé à sa thèse, qui était tout à fait nouvelle et peu en accord avec des opinions topographiques assez communément admises. (Voir la *Revue biblique* 1895, p. 97-100, et les *Studiën*..... t. XLIII, p. 302-308.) Mais après tout elle pourrait être plus solide que nous n'avions pensé de premier abord, — et en tout cas elle est défendue avec un tact et une pénétration critique, auxquels M. Kosters lui-même ne manque pas de rendre hommage.

Pour être complet, on nous permettra d'indiquer en terminant les petits riens que nous avons pu contribuer nous-mêmes à la littérature biblique neerlandaise. Dans les *Studiën*..... t. XLVI, p. 309-322, nous avons dit un mot des célèbres paroles : *Quel est son nom?* (Ex. III 13), que Moïse met dans la bouche du peuple israélite pour demander « le nom » du Dieu de ses pères. En examinant les expositions données par Dessens dans les notes de sa traduction, mentionnée plus haut, par Von Hummelauer dans l'Introduction de son Commentaire sur la Genèse, et par Robert dans la *Revue biblique* 1894, p. 174 suivv., nous avons tâché de compléter les remarques faites à ce sujet par Delattre dans la *Science catholique*, 15 juillet 1892, p. 296 suivv., et par nous-même dans la même revue, 15 mars 1894, p. 174 suivv. Nous avons concédé à Von Hummelauer que le nom de Jahweh avant Moïse n'était certainement pas chez les Israélites d'un usage aussi fréquent que plus tard, mais nous avons cru devoir soutenir avec les autres auteurs cités que l'Exode (III, 14 suiv.) ne donne et ne veut pas donner le récit de la *première* révélation de ce nom divin. Même le contexte nous semble exclure la pensée, admise aussi par Robert, que Moïse demande à connaître le *nom* de Dieu dans le sens ordinaire du mot, — et en même temps l'exposition de Dessens, qui comme équivalent de la question de Moïse : *Quel est son nom?* nous donne la formule : *Comment Dieu se nous révèlera-t-il?* Comme il est fréquent dans la Sainte Écriture de voir la défiance, l'éloignement, l'aversion, le mépris se manifester sous la forme de l'*ignorance* par une interrogation figurée (voir p. c. Ex. III 11, Juges IX, 28; IV Rois XVIII, 34, Joel III, 17), — ainsi Moïse fait exprimer par ses frères un sentiment de défiance. Il les « fait parler en désespérés », a dit Delattre. Au verset 11 il avait demandé : « *Qui suis-je* pour aller à Pharaon? » Au verset 13 il fait parler le peuple dans le même sens : « Qui est le Dieu de nos pères? *Quel est son nom?* c'est-à-dire le *titre* qu'il fait valoir pour demander notre confiance en Lui, et notre obéissance

envers vous, Moïse, — après nous avoir abandonnés si longtemps? » Et la réponse de Dieu s'adapte parfaitement à la *matière* et à la *forme* de cette interrogation. Elle indique son *nom* propre, celui qui exprime le mieux son être infini, non pas pour en donner la *première* connaissance, mais pour l'*expliquer*, pour faire connaître *ce que le nom exprime* : son être éternel, son immutabilité, sa fidélité à ses promesses, qui est le *titre de confiance* que les Israélites demanderont à Moïse. Dieu ne répond pas directement : *Je m'appelle*.. qui est... « mais : *Je suis* qui suis. »

Ailleurs, dans la même revue (t. XLVII, p. 214-222), nous avons étudié quelques textes d'Isaïe, où une forêt, *Ya'ar*, est mentionnée à côté d'un *Karmel* (x, 18; xxix, 17; xxxii, 15). Dans les deux derniers passages il est dit que le *Karmel* sera tenu pour la *forêt* (*in saltum reputabitur*), — expression que les exégètes ont comprise de diverses manières, mais assez communément en partant de la double hypothèse que le *Ya'ar* ici est un nom commun, et que la *forêt* y est supposée inférieure en rang au *Karmel*, quelque chose comme un lieu désert, sauvage, inhospitalier. — Contre ces hypothèses nous avons énoncé l'opinion que le *Ya'ar* ici est plutôt un nom propre, tout comme le Carmel et (xxix, 17) le Liban. Il s'agit, — nous semble-t-il, — du pays, maintenant encore relativement riche en forêts, qui s'étend au sud et au sud-est du Carmel et qui est mentionné déjà sous le nom de *Ya'ar* dans Josué (xvii, 15), sous le nom grec synonyme, Δρυμός, par Strabon (*Géogr.* xvi, 2, 27 suiv.) et Josèphe (*B. J.* I, 13, 2; comp. *Antiqu.* XIV, 3, 1 : Δρυμοί). Ensuite la nature de ce pays, aussi fertile mais moins âpre et sauvage que les montagnes du Carmel et du Liban, nous font croire que le Ya'ar est plutôt le type d'un pays heureux et béni, et sous ce rapport n'est pas mis par le prophète au-dessous mais au-dessus de ces deux montagnes. Par conséquent le changement du Carmel dans le Ya'ar devra être un changement heureux, de bien en mieux. En général une *forêt* pour les Israélites n'était pas un endroit inhospitalier et de mauvais augure, mais plutôt un lieu de bénédiction (Is. x, 18); le Carmel lui-même semble emprunter sa gloire à ses forêts (IV Rois, xiv, 23, Is. xxxvii, 24; Mich. vii, 14). — Sans vouloir exagérer la valeur de ces arguments, nous croyons qu'en tout cas le *Ya'ar* de Josué devrait prendre sa place parmi les noms géographiques dans les dictionnaires bibliques.

Travaux allemands. — Les actes du dixième congrès international des orientalistes (Brill, Leyde, 1896) ont paru récemment. M. le professeur Fritz Hommel, de Munich, y rend compte des dernières découvertes épigraphiques de E. Glaser en Arabie. A détacher une remarque fort ingénieuse sur un point obscur de l'histoire biblique. Les Paralipomènes parlent d'une expédition de Zéraḥ et des Kouchites au temps d'Asa (II Par. xiv, 9-13). Champollion, et c'est encore l'opinion commune, croyait reconnaître dans Zeraḥ Osorkon Ier, mais cela cadre mal avec l'histoire d'Égypte, aussi M. Maspéro traite cette expédition de fabuleuse. M. Hommel fait observer que les Couchites des Paralipomènes peuvent très bien être des Arabes (Cf. II Par. xxi, 16), dont les LXX ont même nommé les alliés, qui répondent aux *Mazonites* de Ptolémée. Or plusieurs princes arabes de Saba ont précisément porté un nom dont les consonnes correspondent exactement à celui de Zéraḥ, ordinairement prononcé *Dirriḥ*. L'événement devient donc assez vraisemblable, il faudrait seulement supposer que les Libyens se sont glissés par une erreur postérieure dans un passage parallèle (II Par. xvi, 8), sans parler du chiffre énorme et probablement altéré de l'armée envahissante. Dans Job (i, 17), la leçon des LXX que l'on retrouve à travers leur traduction *les cavaliers*, *ḥolim* est confirmé aussi par les inscriptions minéennes qui parlent de *ḥawlan*, à côté des Sabéens.

Voici d'ailleurs la table de la section des langues sémitiques : *Zur Karakteristik der semitischen Sprachen*, RECKENDORF. — *Kleinigkeiten zu den historischen Volksliedern des Alten Testaments*, KARL BUDDE (ce sont de petites notes très soignées sur Num., XXI, 16-19; Num., X, 35, s.; Jud., V, 80, et qui montrent une fois de plus le parti qu'on peut tirer des LXX). — *A propos d'Aggée*, I, 6, TONY ANDRÉ. L'auteur traduit : *et le mercenaire a travaillé pour une petite pierre percée* sc. *pour l'esclavage*. — *Un ancien drame sémitique*, CHARLES BRUSTON. Le cantique des cantiques expliqué d'une manière fort originale. Le Prof. BICKELL a contesté le caractère dramatique du cantique et proposé un changement de texte qui lui ferait perdre ce caractère). — *Bemerkungen zu dem Vortrage* CHARLES BRUSTON. GUSTAV BICKELL. — *A new manuscript of the Pirke Aboth* ROBERT W. ROGERS. — *L'état actuel de la critique biblique*, JOSEPH HALÉVY. (Critique du système documentaire, les deux premiers chapitres de la Genèse sont du même auteur; M. Halévy reproche à M. Cornill de changer trop facilement le texte massorétique). — *Sur les Elioud du livre d'Hénoch*, JOSEPH HALÉVY. (Ces Elioud géants nés des anges et des femmes auraient été inventés d'après le patriarche Ephraïnite *El'âd* (I Par. VII, 21) : à ce sujet l'auteur propose une restitution assez arbitraire). — *Le nouveau déchiffrement des inscriptions cappadociennes* JOSEPH HALÉVY. — *Di un'iscrizione sepolcrale siriaca et della versione dei carmi di S. Gregorio Nazianzeno fatta da candidato di Amed*, IGNAZIO GUIDI. — *Des Barṣauma von Nisibis. Briefe an den Katholikos Aḳaḳ*, OSCAR BRAUN. — *Vorläufige Mittheilungen über die inschriftlichen Ergebnisse der vierten Reise Eduard Glaser's* FRITZ HOMMEL. — *Die sumerischen Zahlwörter*, FRITZ HOMMEL. — *Textes juridiques babyloniens*, JULES OPPERT. — Ces publications sont loin d'égaler l'intérêt des communications et discussions faites de vive voix. Nous croyons savoir que les catholiques français prendront une part plus active au Ier congrès qui se tiendra à Paris en septembre 1897.

M. F. DELITZSCH, publie : *Das Babylonische Weltschöpfungs Epos* (Hirzel, Leipsig, 1896). Le savant maître donne d'abord dans ce volume une indication de tous les fragments relatifs au poème babylonien de la création. Chacun d'eux est décrit avec l'acribie minutieuse que l'on sait et numeroté avec l'indication de la tablette à laquelle il appartient autant qu'on peut s'en rendre compte. Vient ensuite la transcription non liée, c'est-à-dire, syllabe par syllabe, de chacun d'eux; c'est, en somme, le meilleur moyen de se rendre compte de l'état du texte sans l'avoir sous les yeux. Puis ces mêmes morceaux sont transcrits de nouveau, selon les règles de la grammaire, et même avec indication des syllabes longues et de la séparation en vers et hémistiches. Ils sont ensuite traduits avec un commentaire philologique. Nous avons donc enfin une collection et une traduction aussi parfaite que possible, dans l'état des études, de ce morceau capital pour l'histoire religieuse et même pour la Bible. Il est à regretter que le Prof. Delitzsch n'ait pas joint à ce poème l'autre récit de la création découvert plus récemment. Il ne considère pas non plus comme appartenant au poème principal un petit fragment sur la création des animaux que nous avons cité (*R. b.* 1896, p. 399) à propos de la Genèse. Ce qu'il y a de plus nouveau dans cet ouvrage, c'est l'énonciation des règles de la poésie babylonienne, déjà esquissées par le prof. ZIMMERN et dont l'accent est la base. 1). Chaque ligne se compose de deux hémistiches. — 2). Le second hémistiche est plus strictement soumis au rythme que le premier. — 3). Le second hémistiche n'a jamais plus de deux accents principaux consistant en deux syllabes toniques, longues ou fermées. — 4). Le premier hémistiche peut avoir trois accents. — 5). Les vers sont unis en strophes de quatre vers, séparées quelquefois par des demi-strophes de deux vers. Lorsque le cardinal Pitra reconnut que le rythme des hymnes chrétiennes ne s'attachait pas à la quantité, mais à l'accent, il pressentit qu'il

y avait là une imitation des rythmes orientaux. Depuis, M. le prof. Grimme de Fribourg a appliqué ces principes à la poétique de Saint Éphrem et aux morceaux poétiques des Livres Saints, tenant compte des accents beaucoup plus que du nombre des syllabes. Il est impossible qu'on ne trouve pas dans cette voie le secret de la poésie hébraïque. Tous les efforts pour compter les syllabes ont échoué dans l'arbitraire qui tantôt néglige une syllabe pleine, tantôt compte un *scheva* pour une syllabe tonique. Les inscriptions cunéiformes révéleront-elles les lois de l'ancienne poésie sémitique? Cela est d'autant plus à espérer que les voyelles y sont écrites. Le travail du prof. Delitzsch, qui est un travail de maître, est un pas important dans cette voie.

M. Grunwald a publié, en 1895, chez Kœbner, à Breslau, une brochure intitulée : *Die Eigennamen des Alten Testamentes, in ihrer Bedeutung für die Kentniss des hebräischen Volksglaubens* (in-8°, 77 pp.). Ce travail est une étude sérieuse sur les noms propres hébreux. L'auteur se place, comme l'indique le titre, au point de vue spécial des indications qu'ils fournissent sur les croyances populaires du peuple hébreu. Le principal mérite de ces quelques pages, c'est de contenir une grande abondance de renseignements bibliographiques. En ce qui concerne le fond même de l'étude, on peut regretter que M. Grunwald change quelquefois de rôle : au lieu de chercher à reconnaître, dans le sens des noms propres, quelles étaient les croyances populaires des Hébreux, il lui arrive de temps à autre de faire l'inverse, c'est-à-dire de chercher à expliquer l'étymologie des noms par les données que nous avons sur ces croyances. Cependant, on lira avec profit ses observations étymologiques. Ses idées ne sont pas toujours à l'abri de toute critique; ainsi, l'on peut trouver exagérée la part qu'il attribue aux croyances superstitieuses dans l'origine des noms propres; mais plusieurs de ses remarques sont assez ingénieuses. Les grands défauts de cette brochure sont le manque d'ordre dans la disposition des matières, et l'absence de ce qui serait le plus essentiel pour faciliter les recherches. Beaucoup trop de détails sont renvoyés dans les notes, ce qui donne à celles-ci des proportions parfois démesurées, et rend la lecture de l'opuscule pénible et peu attrayante. En outre, la plupart des noms propres cités ne sont accompagnés d'aucune référence aux passages de la Bible dans lesquels ils se trouvent; on conçoit quelle perte de temps il en résulte pour le lecteur qui veut se reporter aux textes. Enfin, le travail se termine sans l'ombre d'un index; il était cependant indispensable de dresser au moins une table alphabétique des noms propres cités, et même il n'était pas hors de propos d'y ajouter une table des passages de la Bible allégués. Cette absence de points de repère fait que l'étude de M. Grunwald est très incommode à consulter. En un mot, nous trouvons là beaucoup d'excellents matériaux, mais ils sont dans un pêle-mêle qui ne permet pas de les utiliser aisément.

Voici un nouveau manuel d'Herméneutique que publie le P. Zapletal (1), professeur à l'université de Fribourg. Il le dédie à ses étudiants, qui là comme ailleurs ont besoin d'un texte assez condensé pour ne point surcharger leur mémoire et assez large pour servir de cadres aux développements du maître. L'ouvrage a trois parties. L'auteur adopte la division de saint Augustin : 1° *de sensu inveniendo;* 2° *de sensu invento proferendo.* Il la fait précéder de préliminaires qu'il intitule *Propædeutica.* La seconde partie (*Heuristica*) traite des moyens de découvrir le sens de l'Écriture. Le sens une fois trouvé, la troisième partie (*Prophoristica*) apprend les différentes manières de le proposer. Un appendice sur l'histoire de l'exégèse complète le traité.

Je ne mentionnerai dans la propœdeutique que la dissertation *de multiplici sensu*

(1) *Hermeneutica biblica* auctore P. Vinc. Zapletal, O. P. (Fribourg S., Weilh, 1897).

litterali, une véritable enquête sur l'opinion des principaux théologiens. Si l'on demandait pourquoi il a cru nécessaire de s'étendre un peu longuement sur ce chapitre, nous pourrions répondre que l'auteur ne s'adresse pas aux seuls exégètes, aux « professionnels », mais aussi à des étudiants en théologie. Voici comment il formule sa thèse : « *Non est incredibile aliquibus S. Scripturae textibus plures subesse sensus litterales.* » Il ajoute p. 23 une note assez caractéristique qui suggère aux lecteurs la position à laquelle il donne sa préférence. Le P. Z. n'hésite pas à reconnaître contre certains théologiens moins bien informés, semble-t-il, que saint Thomas, respectueux de l'autorité de saint Augustin, a admis la pluralité du sens littéral. Le fait paraît d'autant plus incontestable que Bañez, un des interprètes les plus autorisés du saint Docteur a pu conclure non sans une certaine assurance : « *Temerarium est negare, in sacris Litteris esse aliquem locum, qui in sensu litterali dupliciter possit intelligi* ». Que nous sommes loin du seizième siècle ! — La seconde partie pourra paraître brièvement traitée ; cependant on y trouvera une somme d'indications que l'on chercherait en vain dans les manuels jusqu'ici parus, et de substantiels paragraphes qui témoignent d'une connaissance spéciale et approfondie des ressources qu'offrent les sciences actuelles. Le lecteur pensera qu'en matière d'herméneutique, il est difficile d'innover. Qu'on ouvre le livre et on verra bientôt que plus d'un chapitre renferme des aperçus encore inexplorés. — L'appendice vaut la peine qu'on s'y arrête. Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir réhabilité Cajetan dont la valeur comme exégète avait été fort dépréciée par ceux que le distingué cardinal appelait lui-même « le torrent » des théologiens. Nous ne saurions trop recommander aux élèves et aux professeurs de nos séminaires et de nos facultés de théologie ce manuel, destiné, pensons-nous, à remplacer Ranolder vieilli.

La troisième édition de l'encyclopédie très répandue de Herzog (1) est conçue dans le même esprit que la deuxième, tant au point de vue « ecclésiastique » qu'au point de vue « théologique ». Elle est destinée à la *Chrétienté protestante*, pas à *telle église protestante*, comme aussi à la théologie protestante, pas à telle école théologique. Quelques lacunes ont été comblées, certaines questions, comme celles qui se rapportent à la contre-réforme, ont été traitées plus longuement ; cependant l'ouvrage complet ne comptera comme auparavant que dix-huit volumes. Les articles les plus intéressants pour les biblistes seraient dans le 1er vol. : Abraham (Köhler), Aegypten (Steindorff), Aelteste in Israel (Benzinger), Agapen (Zahn), Alexandrinische Katechetenschule (Harnack), Amalek (Buhl), Amos (Köhler), Antiochenische Schule (Harnack), Apokalyptik (Bousset), Apokryphen (Schürer-Hoffmann), Apostellehre (Harnack), biblische Archeologie (Kittel), etc. Dans le 2e vol. : Astarte und Aschera (Baudissin), Assemani (Nestle), Astruc (Böhmer), Aussatz (v. Orelli), Baal und Bel (Baudissin), Barnabas (Harnack), Bethlehem (Guthe), Bibeltext des AT (Dillmann-Buhl), Bibeltext des NT (Tischendorf-v. Gebhardt.) Un simple coup d'œil jeté sur les noms des signataires de ces articles suffit pour nous expliquer la grande vogue dont cette encyclopédie jouit en Allemagne. Les collaborateurs sont presque tous des spécialistes honorablement connus même à l'étranger et estimés même par ceux qui n'acceptent pas comme paroles d'évangile tout ce qu'ils disent. Les articles bibliques, bien plus encore que ceux qui traitent de la littérature chrétienne et qui sont dus à l'école de Zahn comme à celle de Harnack, ont en général une tendance « conservatrice », au sens que ce mot a dans l'exégèse allemande ; ils sont à peu près tous dus à l'école de

(1) *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, begründet von J. J. Herzog, in dritter Auflage... herausgegeben von A. Hauck. Leipzig, Hinrichs. Erster Band (1896) : *A-Aretas*. Zweiter Band (1897) : *Arethas von Caesarea-Bibeltext des N. T.*

Dillmann, à Kittel, Baudissin, Orelli, etc. C'est dire en même temps ce qu'il y a à prendre et à laisser dans ces monographies remarquables par leur richesse d'informations, mais parfois sujettes à caution par l'interprétation qu'elles donnent aux faits.

L. H.

C'est un commentaire considérable que le R. P. Cornely publie sur l'Épître aux Romains (1). Le volume presque tout entier est consacré à l'interprétation du texte : les questions d'introduction tiennent relativement peu de place (25 p.). Il faut dire que l'auteur nous en a déjà entretenu dans son *Introductio specialis in N. T. libros*, parue en 1886 ; et d'ailleurs plusieurs d'entre elles n'offrent aucune difficulté et n'ont, on peut dire, jamais soulevé d'objection sérieuse. Origine de l'Église romaine, lieu et date de la composition de l'épître, occasion et but, plan, authenticité et intégrité : sur toutes ces questions l'auteur avait pris fermement ses positions en 1886 et, malgré les travaux parus depuis dix ans, il n'a pas cru devoir rien changer. Ce n'est pas que ses positions soient fausses ou mal défendues, non certes ; mais il nous semble qu'un petit changement de tactique sur un point, un peu plus de précision sur un autre auraient donné plus de force et de clarté à cette introduction. Expliquons-nous : pour la question des origines de l'Église romaine, par exemple, la thèse de la venue de saint Pierre à Rome gagnerait, il me semble, à être posée un peu différemment. Il faudrait distinguer deux questions : premièrement la venue de saint Pierre à Rome, après 58, date de l'Épître aux Romains, et sa mort dans cette ville ; secondement une venue, antérieure à notre Épître, antérieure même à l'expulsion des Juifs sous Claude en 49 ou 51. La première thèse peut s'établir avec certitude ; et d'ailleurs elle est admise des historiens et critiques sérieux. Elle suffit à l'établissement du souverain pontificat des successeurs de Pierre. Cette venue de saint Pierre suffit aussi pour qu'on puisse vraiment le regarder comme fondateur de l'Église de Rome. Les premiers Pères donnent ce titre conjointement à saint Pierre et à saint Paul. Or saint Paul n'est venu à Rome que vers 61. Mais cette venue tardive de saint Pierre, importante à tant d'égards, n'intéresse en rien la composition de notre Épître, puisqu'elle lui est postérieure. La seconde thèse est encore loin d'avoir la même certitude. Aucun texte de Père, qu'on puisse regarder comme un vrai témoignage traditionnel, ne prouve clairement au delà de la première thèse. On est réduit à des indices, qui ne sont pas certes à dédaigner, et que nous aurions voulu voir plus amplement développés. On nous dit (p. 6) que cette première Église que saint Pierre aurait fondée était surtout composée de convertis Juifs. C'est assez vraisemblable et cela se trouve confirmé par les déclarations de saint Paul et de saint Pierre lui-même (Gal. XI, 7-9). Mais alors l'expulsion de 49 aura singulièrement bouleversé cette communauté judéo-chrétienne. Car l'Église à laquelle s'adresse saint Paul dans son Épître paraît surtout composée de Gentils ; et d'après le ch. XXVIII des Actes on voit que la foi ne dut pas alors recruter des adhérents par le moyen de la prédication dans les synagogues : l'évangile paraît inconnu aux principaux chefs de la colonie juive. C'est donc comme à une nouvelle communauté chrétienne que s'adresse saint Paul ? mais qui l'a formée après l'expulsion de 49 ? Le chap. XVI nous montre l'intervention de connaissances, de disciples de Paul, dont plusieurs furent ses collaborateurs dans ses missions. La façon dont il les nomme à la fin de sa lettre, en les recommandant au respect et à la reconnaissance de l'Église romaine, montre bien qu'ils ont dû prendre une part considérable à sa formation. L'influence des disciples de saint Paul une fois admise, on comprend mieux comment des fidèles ainsi préparés pouvaient entendre son langage,

(1) R. CORNELY, *Comm. in S. Pauli epistolas*, I (Paris, 1896).

comment aussi l'Apôtre était si bien renseigné sur l'état et les besoins de cette Église.

Sur la question de la composition de l'Église de Rome, le P. Cornely admet que les convertis de la Gentilité en formaient la majeure partie. Il nous semble que les raisons qu'il donne, raisons plus développées par Hort dans ses *Prolegomena to St-Paul's Epistles to the Romans*, etc, l'emportent sur les motifs qui font voir à M. Sabatier (*l'Apôtre Paul*, p. 102) une Église judéo-chrétienne dans la communauté romaine à laquelle s'adresse l'Épître de Paul.

L'occasion de l'Épître est indiquée par l'Apôtre lui-même : il espère venir bientôt à Rome, il veut préparer les voies à sa prochaine arrivée. C'est là le but de son Épître d'après le P. Cornely. Sans doute c'est bien la cause prochaine, mais cause plutôt extérieure; cette raison nous explique pourquoi il écrit aux Romains, mais non pourquoi il leur écrit une telle lettre. Une simple lettre affectueuse eût parfaitement répondu à l'intention de préparer les esprits à sa venue. Mais pourquoi leur envoyer une sorte de traité dogmatique? Il a un but plus profond. Aussi nous préférons sur ce point la manière de voir de MM. Sanday et Headlam dans leur commentaire sur l'Épître aux Romains.

Venons-en au commentaire, la partie la plus importante de l'ouvrage du P. Cornely. On sait quelle en est la disposition. L'Épître est divisée en sections, offrant chacune un sens complet et distinct; le texte grec et le texte de la Vulgate sont placés en regard l'un de l'autre sur deux colonnes; en note, en petit caractère, les variantes et la critique textuelle. Le commentaire commence par donner l'idée générale de la section, puis il entre dans l'explication des termes et de l'enchaînement des idées. Lorsqu'il y a divergence d'opinion, on cite tous les Pères et exégètes catholiques ou non catholiques d'un certain renom qui se rangent d'un côté ou de l'autre. A ce titre ce commentaire contient les plus utiles renseignements. Quand la discussion des diverses opinions formerait par sa longueur une digression trop étendue, l'opinion adoptée est exposée dans le texte, et la discussion est renvoyée après le paragraphe et imprimée en caractère moyen.

Il nous est impossible ici d'entrer dans le détail de ce grand commentaire. Il suffit d'indiquer au lecteur quelques endroits plus importants et controversés où la discussion nous semble particulièrement bien menée avec clarté et force : le péché originel (p. 270-283) avec la preuve du vrai sens de *in quo*, ἐφ' ᾧ *omnes peccaverunt;* la lutte intime de l'homme placé sous la loi mosaïque qui ne pourra triompher de ses inclinations mauvaises que par la grâce de J.-C. (p. 371-392); le soupir de la nature dans l'état de déchéance, ch. VIII, 18-23 (424-436); etc. Mais quelques autres passages également controversés nous semblent moins heureusement, commentés. Citons, par exemple, l'interprétation de I, 4, où *secundum spiritum sanctificationis* est donné comme l'équivalent de *secundum naturam divinam;* l'explication de *ex fide in fidem*, I, 17, ou *in fidem* serait l'abstrait mis pour le concret, *in fidem* pour *in credentem*. C'est bien le sens général sans doute, mais il est inutile de recourir à cette figure de langage. *Ex fide in fidem* doit s'entendre d'une justice qui naît de la foi et est *accordée à la foi*. L'Apôtre ne s'occupe pas précisément ici de la personne qui reçoit la justice, *in credentem*, mais de la condition même de cette réception *in fidem*. La justice dont parle l'Apôtre est une justice qui repose sur la foi, *ex fide* et demande comme condition dans l'individu la foi, *in fidem*, etc. En résumé, ce commentaire est une œuvre de réelle valeur, au courant de tous les travaux anciens et modernes. Pour compléter ce commentaire d'une Épître si importante il eût été à propos, croyons-nous, d'entrer, par quelques notes détachées, dans une étude complète et approfondie, par exemple, de la δικαιοσύνη ou justice dans saint Paul, de la foi, en rapprochant de l'idée de l'Apôtre l'emploi des

mêmes mots dans l'Ancien ou le Nouveau Testament, et même dans les écrits juifs contemporains. On eût aimé voir traitées à fond au point de vue exégétique et théologique, quelques-unes de ces questions importantes qui font l'intérêt du commentaire de MM. Sanday et Headlam dont la revue a précédemment entretenu ses lecteurs.

*
* *

Prolegomena to St Paul's Epistles to the Romans and the Ephesians, par F. J. A. Hort, in-12; Londres, Macmillan, 1895. — Il eût été vraiment regrettable de laisser tomber dans l'oubli ces conférences ou lectures : elles méritaient d'être recueillies. Voici les questions traitées qui concernent l'Épître aux Romains : 1° Origine et composition de l'Église romaine, d'après les informations du Nouveau Testament en général, et d'après l'Épître aux Romains elle-même : ce dernier point nous a paru particulièrement bien traité, et montre clairement que l'Église de Rome était composée surtout de païens convertis, avec une notable partie de juifs cependant. — 2° Le but de l'Épître; 3° — une étude sur la contexture du chapitre xvi, qui offre prise à la critique négative à cause de ses nombreuses conclusions; on en discute et on en prouve l'authenticité.

Ces lectures sur l'Épître aux Romains se terminent par une analyse de l'Épître.

La seconde et plus longue partie de ces prolégomènes est consacrée à l'Épître aux Éphésiens dont l'authenticité a été si souvent et si vivement attaquée. Après avoir discuté la question des destinataires de cette Épître, l'auteur expose avec clarté les deux opinions concernant le lieu de sa composition, Rome ou Césarée, et il se décide en faveur de Rome, en 63.

La preuve de l'authenticité de l'Épître est bien conduite; les témoignages en faveur de l'authenticité exposés et discutés, M. Hort s'étend sur les caractères internes. La doctrine de l'Épître sur la place respective des juifs et des gentils dans le christianisme, sur l'Église, sur la personne et le ministère du Christ, sur les apôtres, etc., est comparée avec celle des autres Épîtres. Les objections tirées du style, qui au premier abord peuvent provoquer des doutes, sont sérieusement et victorieusement réfutées. Une étude sur les rapports de l'Épître aux Éphésiens avec l'Épître aux Colossiens termine cet ouvrage, qui certes n'est pas indigne de la réputation du grand critique, mais qu'évidemment il eût complété sur plusieurs points s'il avait lui-même publié ses conférences.

*
* *

Nous avons reçu de M. Nestle le mot suivant : « Cher Monsieur, Ayez la bonté de corriger dans votre aimable notice de mon *Supplementum Novi Testamenti Graeci*, dans votre *Revue biblique*, p. 160, la notice que ma collation du Codex Bezae a été exécutée à Cambridge (1884). Comme je dis dans le Monitum : « Codicis editiones, kiplingianam dico et scrivenerianam. *Hanc* igitur (Cambridge 1884) contuli cum recensione tischendorfiana. » Cela veut dire que j'ai collationné *l'édition* (du Codex Bezae) faite *par Scrivener et publiée à Cambridge* en 1868, — 1884 est un erratum typographicum, — pas le Codex lui-même. »

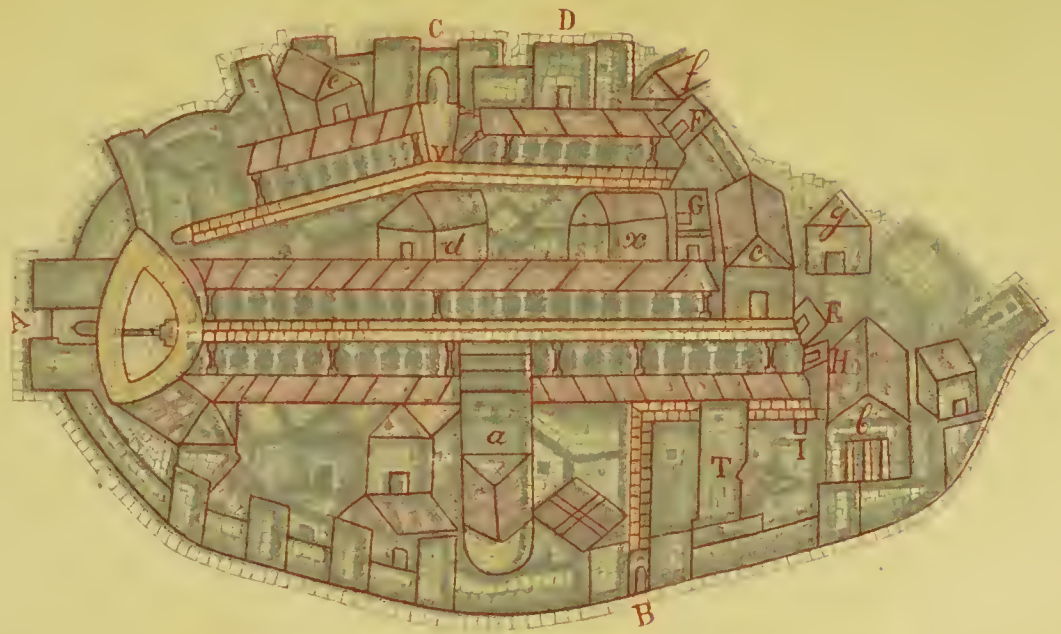
*
* *

Les conférences publiques de Saint-Étienne ont eu lieu dans l'ordre suivant : 14 et 21 décembre : *Pétra et les Nabatéens*, par le R. P. Lagrange; 4 et 11 janvier : *Les frontières de l'Empire romain en Arabie; les fouilles de Saint-Pierre*, par le R. P.

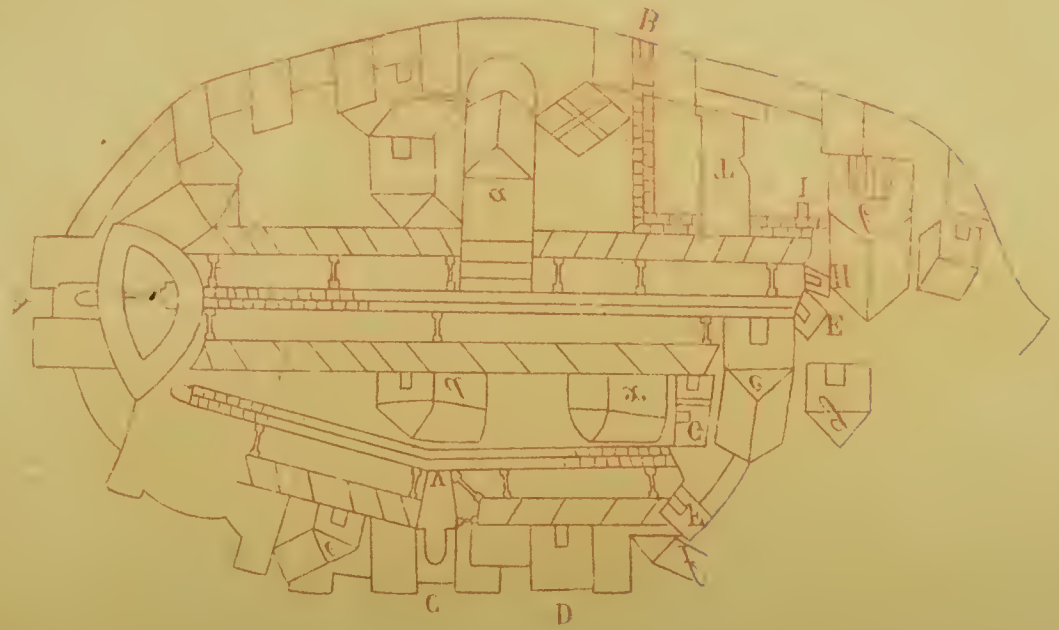
Germer-Durand; 18 et 25 janvier, 15 février: *La vallée du Térébinthe; la grotte d'Odollam; les fouilles de Siloé*, par le R. P. Séjourné; 8 février et 6 mars: *Ephron et Ephrem; le site du prétoire*, par M. l'abbé Heydet; 15 mars : *La prise de Jérusalem par les Perses*, par le R. P. Rhétoré; 22 et 29 mars : *La mosaïque géographique de Mâdaba*, par le R. P. Lagrange; 5 avril : *La Crypte du Credo*, par le R. P. Cré.

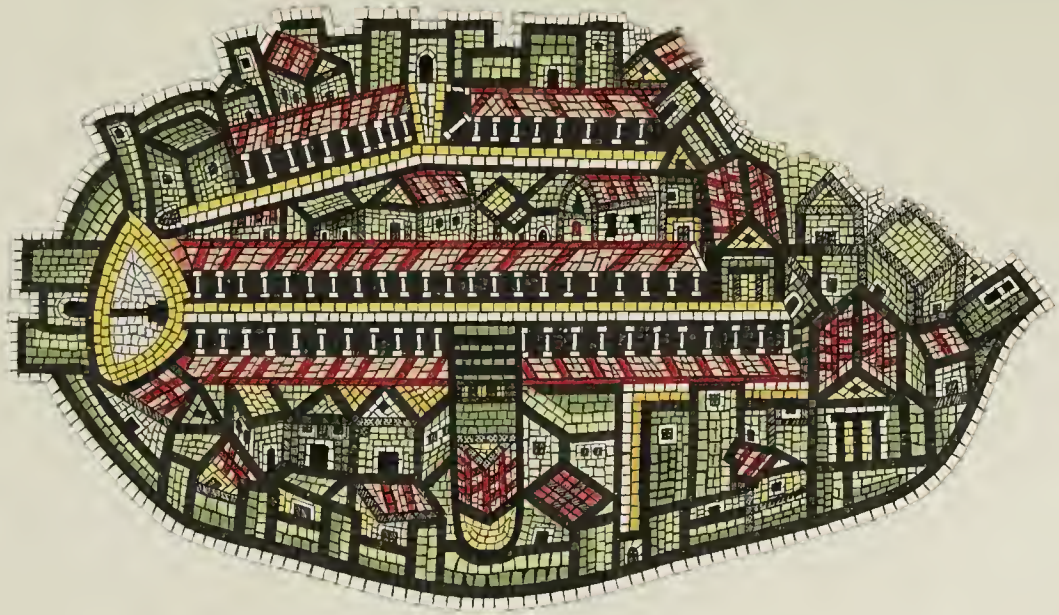
Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.



Echelle 5/8 : 0 1 2 3 4 5 centimetres


B
L
I
a
f
E
g
d
x.
y
G
A
E
c
C
D



L'INNOCENCE ET LE PÉCHÉ

(GEN. II, 4 — III)

Un professeur de théologie, qui est en même temps un écrivain et un philosophe distingué, m'écrit :

« Je suis avec intérêt vos articles sur l'inspiration. Vos idées sont celles de saint Thomas. Pour moi, la difficulté est moins dans les principes de la thèse que dans l'application. Pensez à nos grands théologiens qui n'ont pas employé cette manière d'entendre les Saintes Écritures et qui ont cependant édifié sur la Sainte Écriture telle qu'ils l'entendaient la foi que nous professons. »

Si les principes sont ceux de saint Thomas, les applications ne peuvent être bien dangereuses. Pour conjurer l'équivoque si elle s'est produite, et surtout pour répondre au désir général de voir comment les principes de notre foi n'ont rien à craindre d'une exégèse plus critique, j'essaye l'explication d'une des pages les plus importantes de l'Ancien Testament. On aime l'actualité dans une Revue, aussi ne m'accusera-t-on pas de mépriser les anciens si je fais allusion surtout aux derniers ouvrages parus. Je les cite dès à présent pour faciliter les renvois.

Die biblische Urgeschichte, von K. Budde, Giessen, 1883.

Die Genesis, von Aug. Dillmann (6e édition), Leipsig, 1892.

Commentarius in Genesim, auctore F. de Hummelauer, S. J. Paris, 1895.

Recherches bibliques, par J. Halévy, Paris, 1896.

The book of Genesis, by C. J. Ball, Leipsig, 1896.

T. M., texte massorétique de Baer.

I. — EXPLICATION LITTÉRALE.

4. Lorsque Jahvé Elohim fit la terre et le ciel — il n'y avait encore... — alors...

Dans l'état actuel du texte, les versets 5 et 6 forment une parenthèse, mais cette construction est trop lourde pour un récit d'une allure simple et tellement parallélique qu'on le croirait écrit en vers. Le v. 4 est donc une liaison du rédacteur. C'est peut-être pour cela que nous

avons la construction anormale, la terre et le ciel; en réalité il ne s'agissait ici que de la terre, le ciel est venu par habitude. Les LXX et le Syriaque ont rétabli l'ordre ordinaire, le ciel et la terre. Elohim a été ajouté (II et III) à la rédaction primitive pour marquer que Jahvé est le même que le créateur du ciel et de la terre. Nous expliquons ce qui suit comme si le récit commençait.

5. Aucune broussaille des champs n'était encore sur la terre, aucune plante des champs n'avait encore germé; car Jahvé Elohim n'avait pas fait pleuvoir sur la terre et il n'y avait pas d'homme pour travailler le sol; 6. mais un flot montait de la terre, et arrosait toute la surface du sol.

Dans le dessein de concilier ce récit avec le précédent et d'aboutir à l'unité d'auteur, Halévy traduit : « Lorsque tous les arbrisseaux des champs n'étaient même pas encore sur la terre, que toute l'herbe des champs n'était pas encore levée... » (1). Le système de l'unité est condamné, s'il exige ce contre-sens. Le P. Hummelauer traite cet expédient, proposé déjà par M. Motais, d'argutie exégétique. Il explique tout par le système des visions : est-ce plus conforme au texte?

Ed, diversement interprété. Nous traduisons : flot, c'est le sens de l'assyrien *edû*, le flot de la mer ou une inondation. Il ne s'agit pas d'une vapeur ou d'une source qui auraient suppléé à l'absence de la pluie. Cette description est par rapport au paradis comme le chaos par rapport à la distinction des choses. Le paradis aura des arbres et un fleuve qui arrose en fécondant. Avant il n'y avait pas de plantes et le flot qui arrosait ne fécondait rien, soit qu'il s'agît d'eau salée, soit simplement parce qu'il recouvrait tout le sol cultivable. La pluie envoyée par Dieu fait germer même le désert, ou bien l'homme par son travail fait au fleuve des coupures qui fécondent le sol en dehors de son lit. Ici rien de tout cela : d'un côté, des champs qui ne sont arrosés ni par Dieu, ni par l'homme, de l'autre, une eau inutile qui couvre tout. Tout cela va changer à la suite de la création de l'homme.

7. Et Jahvé Elohim forma l'homme de la poussière du sol, et il inspira sur sa face un souffle de vie, et l'homme fût âme vivante.

On pourrait traduire : l'homme poussière du sol, comme une apposition, l'homme qui n'est que poussière. Mais le mot *iaṣar*, proprement mouler, qui se dit du potier, conduit à l'interprétation traditionnelle : l'homme est formé, quant au corps, de la terre, mais son âme lui vient du souffle de Dieu. C'est une autre manière de nous dire qu'il est à

(1) *Rev. sém.* janv. 1893.

l'image de Dieu, de relever sa nature au-dessus de celle des animaux. En tous cas nous avons là une métaphore qui n'enseigne rien de positif sur l'origine immédiate du corps de l'homme.

L'auteur joue évidemment sur le mot *Adam*, l'homme, pris du sol, *Adamah*. Ce jeu de mot, très suggestif au point de vue moral, n'est point un enseignement philologique. *Adamah*, le sol cultivable, vient de la racine *Adam*, être rouge. En Palestine et en Syrie le sol cultivable est rouge ; ce nom lui convient donc bien par opposition à l'Égypte et au désert. *Adamah* n'existe qu'en hébreu et en syriaque. *Adam*, l'homme, paraît identique à l'assyr. *adnu*, enfant, *admânu*, construction. Adam est l'œuvre de Dieu et en même temps le jeune de l'humanité. Un texte assyrien paraît très voisin : *udmu ullun ana titti lû itûma* (1) : la première génération est retournée en boue.

8. Et Jahvé Elohim planta un jardin, dans Eden à l'Orient, et il plaça là l'homme qu'il avait formé; 9. et Jahvé Elohim fit germer du sol tout arbre agréable à voir et bon pour manger, et l'arbre de la vie au milieu du jardin et l'arbre de la science du bien et du mal.

Eden est ici un nom propre; cependant les Massorètes qui connaissaient un pays de עֶדֶן ponctuent ici עֵדֶן, le rapprochant ainsi d'un mot qui signifie plaisir (au pluriel). L'autre עֶדֶן, est probablement le *Bît-Adini* des Assyriens, vers l'Euphrate, au sud d'Édesse. J'ai beaucoup de peine à rapprocher notre עֶדֶן de *Edinu*, ass. *plaine*, qui signifie plutôt *désert*, syn. de *ṣeru*.

Depuis Budde, plusieurs critiques n'admettent plus qu'un arbre dans la relation primitive. L'un des deux aurait été ajouté par un rédacteur. En général on tient pour primitif l'arbre de la science du bien et du mal, parce que la tentation semble rouler sur la connaissance. D'autres préfèrent l'arbre de vie qui a plus de racines dans la tradition babylonienne. Il y a une vraie difficulté dans ce fait que l'arbre de vie est d'après le v. 9 au milieu du jardin, tandis que la femme parlera de l'arbre de la science comme de celui qui est au milieu du jardin. Dire avec Dill. que tous deux sont au milieu paraît une échappatoire. Il paraît cependant impossible de retrancher de la relation primitive aucun des deux arbres. Celui de la science est le pivot de l'histoire, mais l'arbre de vie n'est pas moins nécessaire dans un jardin où l'on commerce avec Dieu, et où l'on participe certainement à l'immortalité. La difficulté principale s'évanouit si on suppose seulement qu'il faut lire au v. 9 : l'arbre de vie, et au milieu du jardin, l'arbre de la science.

(1) *Nimrodepos*, Delitzsch HWB.

Le déplacement de la copule est d'ailleurs proposé par tous ceux qui suppriment ici l'arbre de vie. Peut-être un scribe a-t-il mis l'arbre de vie au milieu comme le plus noble, sans songer aux inconvénients qui s'ensuivraient. La science du bien et du mal n'est pas la connaissance de ce qui est utile ou nuisible (Wellh.), ni le progrès intellectuel de l'homme qui ne constitue ni faute, ni trangression (Reuss), mais, comme Budde et Dillmann le montrent bien, une connaissance morale que Dieu avait interdite à l'homme. Pourtant l'homme savait distinguer entre le bien et le mal, puisqu'il était placé dans une épreuve morale. Son innocence n'était pas celle de l'enfant qui ne sait rien, mais celle qui n'a pas goûté au mal. Il s'agit donc de la connaissance expérimentale qui fait éprouver par une pénible constatation personnelle quelle différence il y a entre le bien et le mal. Connaître le mal expérimentalement, c'est l'avoir de quelque façon en soi-même. Cette connaissance, l'homme n'en avait pas besoin pour faire le bien, et Dieu souhaitait, en père très indulgent, qu'il ne l'acquît pas. La défense était donc une épreuve dans l'intérêt de l'homme.

10. Et il y avait un fleuve sortant d'Eden pour arroser le jardin, et à partir de là, il se divise et il se trouve avoir quatre commencements; 11. le nom de l'un est Phison, c'est lui qui longe toute la terre de Ḥavilah (1) où il y a de l'or, 12. et l'or de ce pays est bon, là il y a du bdellium et de la pierre de Choham. 13. Et le nom du second fleuve est Giḥon, c'est lui qui longe toute la terre de Kouch; 14, et le nom du troisième fleuve est Ḥiddeqel, c'est lui qui passe en face d'Achour. Et le quatrième fleuve, c'est l'Euphrate. 15. Et Jahvé Elohim prit l'homme et le déposa dans le jardin d'Eden pour le travailler et le garder.

Les critiques considèrent généralement cette péricope comme étrangère à la rédaction primitive (Hum. ajoute : à la tradition primitive). On dit qu'il y a comme une intention d'indiquer au moyen des fleuves le site du Paradis laissé d'abord dans l'ombre, et le v. 15 semble répéter le v. 8. Cependant le fleuve devait assez naturellement faire partie de la description du jardin, et la répétition s'imposait comme transition à ce qui suit, c'est l'*inclusio* et la *concatenatio*, qui ne sont une loi de la poésie que parce qu'elles sont dans le génie sémitique (2).

Le fleuve sort d'Eden, on ne dit pas que la source soit dans le jardin. En dehors de là, — soit du jardin, soit du pays d'Eden —, il se

(1) Supprimer l'article, comme dans tous les cas où il est question de Ḥavilah.

(2) Si on suppose comme Kautzsch que le v. 15 est du même auteur que le v. 8, l'argument tombe évidemment, car l'auteur primitif n'a pas pu se répéter dans la prévision d'une interpolation ; si on attribue comme Ball le v. 15 à un auteur plus récent, il se trouve que sa formule est justement plus dans le style réaliste de son J¹ que dans le v. 8 qu'il lui attribue. Et cependant le v. 8 est de la première trame.

divise, non pas en quatre bras, mais en quatre têtes de fleuves, qui sont même des fleuves importants. Dans la nature aucun fleuve ne se divise de manière à en former plusieurs autres; ce sont toujours plusieurs fleuves qui se réunissent pour en former un seul. Il y a donc lieu de croire que c'est à cela que l'auteur fait allusion. C'était l'excellente explication de Huet, que je cite d'après Calmet : « Il met (le Paradis) sur la rive orientale de ce fleuve (formé par la jonction du Tigre et de l'Euphrate) ; lequel étant, dit-il, considéré selon la disposition de son lit, et non pas selon le cours de son eau, se divisait en quatre têtes, ou ouvertures de quatre branches différentes. » Cette opinion a été reprise par Halévy, qui imagine que l'auteur avait sous les yeux une carte de géographie rudimentaire.

Le Pichon est inconnu sous ce nom ; mais la terre de Ḥavilah est fréquemment citée. Il y en avait peut-être deux, mais l'une des deux était certainement l'Arabie orientale. Strabon plaçait là les Χαυλοταῖοι. Glaser a proposé pour le Pichon le ou. Roumma près duquel Hamdâni plaçait la localité de *Faiṣân* (1). Les trois produits cités peuvent se trouver ailleurs, mais il y en avait aussi en Arabie, et en particulier près de Babylone. Le *bdolaḥ*, βδέλλιον, *bdellium* est une résine de baumier. Pline : *nascitur et in Arabia Indiaque et Media ac Babylone.* L'Arabie était riche en or.

Le *Choham* est peut-être l'onyx, peut-être autre chose, mais c'est certainement l'assyrien *ṣandu*, souvent mentionné dans les textes et qui par conséquent devait se trouver non loin de la Babylonie.

Le Giḥon n'est pas connu, mais ce n'est pas le Nil. Dans Eccli. (XXIV, 27 G) on voit à travers la traduction grecque qu'il est en parallèle avec le Nil; כיאור a été traduit ὡς φῶς, au lieu de : *comme le Nil.* C'est donc un grand fleuve, mais différent. Si plus tard (LXX, Jér. II, 18 et Josèphe) on l'a confondu avec le Nil, c'est parce qu'il est représenté arrosant la terre de Kouch, qui finit par s'appliquer uniquement à l'Éthiopie. Il ne longe pas tout ce qui peut s'appeler Kouch (Dill. Hal.), mais tout un pays de Kouch. Tout le monde savait combien le Kouch au sud de l'Égypte était éloigné de l'Euphrate ; il s'agit donc ici du pays des Cosséens, le *Kaṣṣou* assyrien, arrosé tout du long par le fleuve *Oukou*, auj. la Kerka.

Le Ḥiddeqel est sans doute possible le Tigre (assyr. *Idiglat*). Il passe en avant d'Achour, ici probablement la ville, connue de bonne heure, auj. *Qal'at ṣergha*. Pour dire : à l'Orient de, l'auteur aurait employé מִקֶּדֶם. Ces notes sont tout ce que l'auteur nous a donné pour

(1) Glaser, *Skizze*, p. 347.

fixer la situation du Paradis terrestre. On l'a placé dans tant de lieux, et avec la dernière précision, que le public considère la question comme désespérée. Elle peut être résolue si on se contente d'une approximation. Tous les systèmes peuvent d'ailleurs se réunir en quatre groupes.

A. — Géographie naïve et fantaisiste, que les uns ont adoptée parce qu'ils la croyaient exacte, que d'autres conservent parce qu'il leur importe peu que l'auteur dise vrai ou faux. On suppose qu'il place en Paradis les plus grands fleuves connus : le Tigre, l'Euphrate, le Nil et le Gange; Josèphe, les Pères de l'Église, et parmi les modernes Dillmann. — L'évidence géographique est contraire, comme aussi l'exégèse. Le Giḥon n'est pas le Nil et les Hébreux n'ont connu l'Inde qu'assez tard. Rien n'indique qu'ils aient considéré le monde comme entouré par l'Océan, source commune des fleuves.

B. — Géographie stricte qui cherchait une source donnant naissance à quatre fleuves. Comme il n'y en a pas, on s'arrêtait à l'Arménie dont les hauts plateaux donnent en effet naissance à quatre fleuves. Il est vrai que les sources sont éloignées de quelques centaines de kilomètres, et où est le fleuve unique? Les défenseurs de cette opinion, en général très attachés au sens littéral et à la véracité exacte de la Bible, ne s'aperçoivent pas sans doute combien leur exégèse est arbitraire.

C. — Géographie transplantée. On croit reconnaître sous les apparences mésopotamiennes une tradition primitive qui plaçait le Paradis dans l'Inde. Lenormant, le R. P. Brosse, insistent sur certaines étymologies, certains produits plus fréquents dans l'Inde, comme l'or, le bdellium. Mais si la tradition dans son dernier état est liée au Tigre et à l'Euphrate, il faudrait des raisons beaucoup plus fortes que celles que l'on assigne pour supposer qu'elle est altérée.

D. — Géographie par à peu près. *Perpende porro, scriptorem nostrum non geographum agere, sed simplici sermone et ad oculum res describere.* (Hum.) Pour le P. Hummelauer, le fleuve est l'Euphrate qui vient se jeter dans le golfe Persique, lequel reçoit trois autres grands fleuves : Eulæus, Choaspes, Tigre. Mais le golfe Persique peut-il compter pour un fleuve? L'auteur ne nomme pas le fleuve du Paradis, et ne désigne son site par aucune ville, aucun produit. La tradition avait donc perdu le souvenir du site exact, et rien ne marque qu'il a été révélé. On savait seulement que c'était très loin, à l'Orient, et que le cours d'eau qui arrosait le Paradis était en communication avec quatre grands fleuves qui vont se confondre à l'Orient. On ne pouvait les déterminer par leur cours inférieur, là où ils étaient mêlés. Il fal-

lait par conséquent se retourner du Paradis vers l'ouest pour les voir former chacun un fleuve important. Quant au point précis, il est impossible à déterminer, puisque l'auteur n'avait rien en vue, d'autant que nous ne savons pas jusqu'où allait dans ce temps le delta du Tigre et de l'Euphrate. Il est probable qu'aux temps assyriens les deux fleuves se confondaient déjà avant de se jeter dans la mer.

Mais quoi qu'il en soit du site précis, il ne peut être douteux que l'auteur ait voulu marquer la Basse-Chaldée. Il s'agit de l'Orient, d'un point où l'Euphrate et le Tigre se touchent, du pays de Havilah ou Arabie du nord-est, d'un pays de Kouch qui était en rapport avec le Tigre et l'Euphrate, par conséquent du pays des Cosséens. La Basse-Chaldée est le seul point qui réunisse ces conditions et qui satisfasse au sens littéral de la Genèse, pourvu qu'on n'exige pas de l'auteur la précision géographique, mais une description par à peu près et à vol d'oiseau, en prenant son point de départ (משם) au Paradis, à l'Orient (1).

16. Et Jahvé Elohim commanda à l'homme disant : de tous les arbres du jardin tu peux manger librement; 17. mais de l'arbre de la science du bien et du mal tu n'en mangeras pas, car du jour où tu en mangeras, tu mourras certainement.

Ball considère comme une retouche les mots : de la science du bien et du mal, sans doute pour la raison suggérée par Budde que ces mots dans la bouche de Dieu sont un commencement de tentation, en excitant le désir; or le rôle de tentateur est réservé au serpent. C'est purement subjectif. Il paraîtra à d'autres plus convenable à la dignité de l'homme que l'objet de l'épreuve soit déterminé. Le serpent essayera de se servir des réflexions que l'homme a déjà pu faire là-dessus. Ève sera frappée qu'il sache que c'est un arbre de science et sera plus portée à le croire (Dill.).

La mort ne devait pas être instantanée, puisque le fruit de la manducation devait être une connaissance, ce qui suppose que la vie devait se prolonger. La menace indique seulement que l'homme sera privé du privilège qu'il avait de ne pas mourir tant qu'il était librement admis à se nourrir de l'arbre de vie.

18. Et Jahvé Elohim dit : il n'est pas bon que l'homme soit seul, je lui ferai (2) un

(1) Les inscriptions cunéiformes n'ont pas fourni de renseignements précis sur la question. Dans son ouvrage : *Wo lag das Paradies*, 1881, Fried. Delitzsch avait comparé le Pichon à l'assyr. *pisanu* et le Gihon à *Gug'âna*, mais il semble avoir renoncé à ces identifications. Dans son excellent dictionnaire (1896), *pisanu* signifie seulement un magasin, tout au plus un réservoir, et *Gug'âna* ne figure pas.

(2) LXX : faisons-lui, en harmonie avec 1, 26.

aide qui lui convienne. 19. Et Jahvé Elohim forma de la terre toutes les bêtes du champ et tous les oiseaux du ciel et il les amena à l'homme pour voir comment il les appellerait, et tout ce que l'homme a appelé d'âmes vivantes, c'est son nom.

L'auteur qui a rattaché à la création de l'homme même celle des plantes, a grand soin de nous montrer comment les animaux sont aussi produits pour lui. Il ne s'agit pas ici spécialement de trouver à Adam une auxiliaire pour la génération, mais une compagne de sa vie. Dans l'ordre des bienfaits de Dieu, les animaux sont plus précieux que les plantes, mais ne sont nullement proportionnés à la nature de l'homme. La création des animaux est donc représentée ici comme postérieure à celle de l'homme. Dans le système de l'harmonisation absolue avec le premier récit, il faut traduire par le plus-que-parfait : « et Jahvé avait formé », ce qui est grammaticalement possible. C'est peut-être aussi pour harmoniser que les LXX ont ajouté ἔτι : « Dieu (1) moula encore »... comme pour indiquer une seconde création. Mais en dehors de la préoccupation du 1er chapitre, il est clair qu'ici les animaux viennent à leur tour, après les plantes et comme elles en vue de l'homme.

Adam donne des noms aux animaux. Il n'était pas nécessaire pour cela qu'il connût leur nature intime, il pouvait les désigner par leurs propriétés apparentes, comme on le fait encore (Hum.). Il est trop évident qu'on aurait tort d'attribuer à Adam, d'après ce seul passage, une science universelle; mais l'auteur a cependant voulu montrer l'homme, à peine créé, en pleine possession d'une intelligence qui le constitue à elle seule roi de la création. Son innocence n'est donc pas celle de l'enfant sans raison.

20. Et l'homme donna des noms à tous les animaux et aux oiseaux du ciel et à toutes les bêtes de champ, et comme homme (2) il ne trouva pas d'aide qui lui convint. .

Cette réflexion a pour but de rehausser la création de la femme. Elle n'était pas inutile dans les milieux païens.

21. Alors Jahvé Elohim fit tomber sur l'homme un sommeil profond, et il s'endormit, et il prit une de ses côtes, et il ferma la chair à sa place. 22. Et Jahvé Elohim bâtit la côte qu'il avait prise de l'homme en femme, et il l'amena vers l'homme.

Ces paroles contiennent un admirable enseignement. L'homme et la femme ne font qu'un, ils participent à la même nature supérieure, par

(1) Noter chez les LXX l'absence de Jahvé dans ce passage.

(2) Quelques-uns supposent l'article לָאָדָם; d'autres d'après T. M. prennent Adam ici comme nom propre. Il semble qu'on peut traduire T. M. : *pour homme, comme homme.* Les Mass. ont évité l'article qui paraît choquant devant le verbe dont le mot déterminé ne serait pas le sujet.

l'intelligence qui pense et qui parle, à tous les animaux. Cependant ils se complètent réellement, n'ayant pas absolument les mêmes aptitudes : l'homme est le premier, la femme est créée comme sa compagne et son auxiliaire. L'homme aimera la femme comme une partie de lui-même, et la femme aimera l'homme comme son appui, le chef dont elle dépend. L'auteur exprime encore mieux la portée de son récit par l'enthousiasme qui cette fois s'empare de l'homme.

23. Et l'homme dit : celle-ci cette fois est l'os de mes os et la chair de ma chair ; celle-ci se nommera femme, car c'est de l'homme qu'elle a été prise celle-ci.

Il nomme trois fois *celle-ci,* la belle créature dont la présence l'étonne et le charme ; il lui donne un nom à elle aussi, par la suprématie de son intelligence, mais le nom qu'il lui donne a l'air d'être le sien propre avec une terminaison féminine (*iṣ, iṣṣah*). Ce jeu de mots, intraduisible en français, n'empêche pas d'ailleurs que les deux mots n'aient des racines différentes. Ce chant de l'amour conjugal a bien une autre portée qu'une étymologie.

24. C'est pour cela que l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme et ils sont tous deux (1) une seule chair.

Le concile de Trente (Sess. 24) attribue en bloc tout le passage (23 et 24) à Adam, divinement inspiré, mais il n'enseigne pas directement que le v. 24 doit être placé dans sa bouche. Il paraît plus naturel d'y voir une réflexion de l'auteur. Le fait du mariage qui donne à chacun des époux un droit sur l'autre est une conséquence de l'unité de leur nature, si fortement insinuée par la production de la femme. Mais de plus, s'ils forment tous deux une seule chair, cela exclut la polygamie dans laquelle la femme est frustrée d'une partie de ses droits sur son mari. Est-ce pour cela que le mot *tous deux,* שניהם, a disparu du texte massorétique? Ce mariage type est conçu comme indissoluble. Par lui, l'homme retrouve une partie de lui-même, il revient à son unité ; la réflexion de saint Chrysostome est profonde malgré son apparence naïve : « *Sicut carnem secare scelestum est, ita et uxorem dirimere iniquum.* » (Chrys. in Matth. 19 ; M. 58, 597 *Hum.*).

25. Et ils étaient tous deux nus, l'homme et sa femme, et ils ne rougissaient pas l'un de l'autre (2).

Ils sont comme des enfants qui n'ont pas éprouvé la concupiscence, et cependant ce ne sont pas des enfants puisque l'homme et la femme

(1) A suppléer au T. M. d'après les LXX, Sam. Philon, N. T.
(2) La forme Hithp. est fortement réfléchie.

qui est sa compagne jouissent d'une intelligence si sûre. Il faut admirer la puissance de l'auteur qui indique par cette réflexion pittoresque un état supérieur d'innocence et plaindre ceux qui ne comprennent pas.

Chap. III. 1. Or le serpent était la plus rusée des bêtes des champs qu'avait faites Jahvé Elohim.

Le serpent passait pour rusé et habile, soit en mauvaise part, soit même en bonne part de façon à être considéré comme un démon bienfaisant par les Égyptiens et les Phéniciens (Eus., *Prép. év.* 1,10, 30 ss.; Macrob. *Sat.* 1,20); quant au serpent des Iraniens, *Agrâ Mainjou*, qui incarne en quelque sorte le mal, s'il a quelque rapport avec le serpent de l'Eden, c'est vraisemblablement parce qu'il en est dérivé par imitation. En tous cas il est certain que comme serpent, s'il était plus rusé que les autres bêtes, il n'en avait pas moins reçu de l'homme son nom avec les autres et conservait vis-à-vis du premier couple une infériorité de nature. La supériorité d'intelligence sur la femme qu'il va montrer prouve qu'il n'est qu'un prête-nom ou un porte-parole : il s'agit d'un être très habile, ennemi du bonheur de l'homme et qui, ne pouvant le lui enlever directement, cherche à lui faire perdre l'amitié de Dieu. Dillmann considère le serpent comme une simple bête des champs : sans cela on n'aurait pas relevé sa ruse particulière, et dans un paradis aussi merveilleux, il n'est pas étonnant d'entendre un animal parler. C'est par un préjugé dogmatique que les Juifs ont vu plus tard dans le serpent, le diable (Sap. II, 23 s.), dont il n'est pas question dans l'A. T. avant l'exil. — On répond : l'auteur mentionne la ruse du serpent parce qu'elle le désigne pour jouer son rôle ; mais la ruse d'un animal serait inférieure à l'intelligence de l'homme, tandis qu'ici le serpent l'emporte. Il est vrai que nous sommes dans le jardin de Dieu, mais l'auteur est si peu imbu de mythologie au sujet des bêtes, qu'il les a fait défiler devant l'homme pour recevoir leur nom et a constaté leur infériorité. A supposer que le diable ne soit pas nommé avant l'exil, ce n'est pas non plus le diable qui est nommé ici ; la dogmatique juive et chrétienne a seulement conclu que ce personnage mystérieux ne pouvait être que lui. Il n'est pas critique de s'éloigner du sens obvie sous prétexte que le diable n'était pas inventé. Notre passage prouve le contraire, quant au fond des choses, car le sens obvie indique ici la lutte d'un être mauvais et très intelligent contre l'homme ; cet être ne pouvant être un vrai serpent, qui n'est qu'une bête dans la pensée de l'auteur, il en résulte que pour lui le serpent n'est qu'un prête-nom.

Et il dit à la femme : Alors Elohim vous a dit de ne manger d'aucun arbre du jardin?...

Il exagère la défense pour avoir le droit de s'en étonner. Il s'adresse à la femme comme moins capable de résister, d'autant qu'elle n'a pas reçu le commandement directement. Le serpent ne doit pas prononcer le nom réservé de Jahvé.

2. Et la femme dit au serpent : Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin.
3. Mais pour le fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Elohim nous a dit : vous n'en mangerez pas et vous n'y toucherez pas, autrement vous mourrez.

La femme, elle aussi, exagère la défense, mais rien n'indique qu'elle la trouve odieuse ; elle a été vivement impressionnée de l'interdit frappé sur l'arbre et l'étend même au toucher.

4. Et le serpent dit à la femme : Pas du tout, vous ne mourrez pas. 5. C'est qu'Elohim sait que lorsque vous en mangerez vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Elohim, sachant le bien et le mal.

La femme dut être frappée de voir que le serpent connaissait si bien les choses ; ce qu'il disait concordait avec le nom que Dieu avait lui-même donné à l'arbre (Dill. contre Budde). La malice du serpent ne consistait pas tant à faire désirer la science qu'à jeter un doute sur les intentions bienveillantes de Dieu. Il ébranle à la fois la confiance en Dieu et la foi en ses menaces ; dès lors l'objet défendu exerce librement sa séduction. La femme est déjà vaincue ; elle achève de se perdre en considérant attentivement les propriétés du fruit.

6. Et la femme vit que l'arbre était bon à manger et qu'il était agréable aux yeux et désirable pour l'intelligence, et elle prit de son fruit et elle en mangea : et elle donna aussi à son mari près d'elle et il mangea.

Si vraiment le mot עמה, *avec elle, près d'elle*, est à sa place (T. M. et LXX, contre Ball, *et il mangea avec elle*, Sam.), la faute de la femme comme corruptrice est diminuée. L'homme assistait donc à l'entretien et n'a pas protégé sa femme.

7. Et les yeux de tous deux s'ouvrirent, et ils comprirent qu'ils étaient nus, et ils cousirent des feuilles de figuier, et ils se firent des ceintures.

Le sentiment de la pudeur naissant avec le péché, il est clair que l'innocence était le fruit de l'amitié de Dieu : c'est le sens obvie du texte contre lequel échoue toute tentative d'allégorie en dehors de la notion du péché. L'homme savait bien qu'il était nu ; désormais il trouve cela inconvenant parce que la concupiscence s'est éveillée. Le figuier ne se rencontre pas en Babylonie, et il n'est pas certain que

tittu soit l'équivalent de תאנה; *tittu* signifie un arbre, et il est probable que תאנה ne faisait pas partie de la langue sémitique primitive. Il y aurait donc là une accommodation hébraïque.

8. Et ils entendirent le bruit de Jahvé qui se promenait dans le jardin à la brise du soir, et il se cacha l'homme et sa femme de devant Jahvé Elohim dans un arbre du jardin. 9. Et Jahvé Elohim appela l'homme, et il lui dit : Où es-tu? 10. Et il lui dit : j'ai entendu le bruit de ta venue dans le jardin, et j'ai craint parce que je suis nu et je me suis caché.

C'est à tort que le P. Hum. suppose que Dieu s'avance avec une majesté spéciale qui effraye Adam. Dieu est censé ne rien savoir puisqu'il vient à la brise du soir, par conséquent comme d'habitude, familièrement. Expression charmante de la félicité première. Mais cette fois l'homme se cache, sous prétexte qu'il n'est pas présentable, confessant involontairement sa déchéance. Dieu exige un aveu complet, il ne l'obtient que voilé d'une excuse.

11. Et il dit : qui t'a fait connaître que tu es nu? est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger? 12. Et l'homme dit : La femme que tu as placée près de moi, c'est elle qui m'a donné de l'arbre et j'ai mangé.

Dénonciation injuste, — puisqu'il était le plus fort et devait préserver la femme —, reproche qui semble remonter jusqu'à Dieu. Le P. Hum., beaucoup plus indulgent, trouve l'excuse assez bien tournée et en quelque sorte agréée de Dieu qui s'en prend à la femme. Mais l'ordre de l'enquête devait nécessairement suivre celui de la faute, Dieu établira ensuite les responsabilités.

13. Et Jahvé Elohim dit à la femme : Qu'est-ce que tu as fait? et la femme dit : Le serpent m'a trompée et j'ai mangé. 14. Et Jahvé Elohim dit au serpent : Puisque tu as fait cela, sois maudit entre tous les animaux et entre toutes les bêtes des champs, tu marcheras sur ton ventre, et tu mangeras de la poussière tous les jours de ta vie. 15. Et j'établis une inimitié entre toi et la femme, et entre ton lignage et le sien, lui te brisera la tête et toi tu le viseras au talon.

Nous traduisons le même mot *suf* par briser et par viser. Il peut avoir les deux sens, celui de briser en foulant est attesté par la racine araméenne correspondante et confirmé par l'assyr. *sepu*, pied; celui de viser est donné ici par les LXX deux fois (τηρέω observer), il est confirmé par la racine hébraïque congénère *ṣaaf*. Dès lors il paraît plausible de le prendre dans les deux sens, en supposant un jeu élégant sur ce double sens, attendu que c'est ce double sens qui seul explique bien la position respective des deux adversaires. On ne peut admettre deux fois le sens de briser, le serpent ne peut briser le talon. Il faudrait employer deux fois le sens de viser, comme ont fait

les LXX, et c'est un sens assurément probable. Mais tant que l'homme ne fait que pourchasser son adversaire, le serpent fuit; il ne se redresse pour mordre le talon que lorsque celui-ci l'écrase, autrement il viserait aussi bien une autre partie du corps. Le sens de viser dans le second cas confirme celui d'écraser dans le premier. Quoi qu'il en soit, il n'est pas question ici des redoutables serpents de l'Inde ou de l'Amérique, il n'est même pas dit que le serpent soit venimeux. Par conséquent le serpent visé à la tête est dans une posture plus fâcheuse que l'homme dont il ne menace que le talon. Même en supposant les deux fois le sens de viser, la victoire paraît promise à l'homme s'il est vigilant. A supposer donc qu'il s'agisse simplement d'une lutte sans cesse renouvelée entre le lignage de la femme et le lignage du serpent, il y a là une belle leçon morale. Les insinuations du mal sont comparées aux attaques du serpent qui se glisse traîtreusement à travers les herbes ou les pierres pour surprendre celui qu'il guette. L'homme est vaincu s'il n'engage pas la lutte courageusement. Mais dans ce cas il sera certainement vainqueur, car il est peu d'exemples d'hommes mordus par le serpent pendant qu'ils cherchent à lui écraser la tête. Ce serait un symbole de la lutte morale qui devra se renouveler à tous les âges de l'humanité. L'homme que sa première défaite aurait pu décourager reçoit ainsi un encouragement et presque une promesse de victoire. Le sens collectif du lignage est celui que donnent communément les critiques protestants; c'est même le sens de tous les exégètes modernes, d'après le R. P. Hum. qui l'admet. Le Christ est, lui aussi, compris dans le lignage, mais le lignage est pris *collective*, pour l'ensemble des fils d'Ève. Ce sens est assurément solide, mais alors il ne faut pas en tirer ce qui n'y est pas contenu, et conclure avec le R. P. Hum. : « *Igitur textus cum antiquissimis factis collatus clare demonstrabat unum venturum redemptorem* (p. 166). Il faut simplement dire avec M. Lévesque : « On entrevoit que le genre humain aura l'avantage, non sans quelques blessures. Qui procurera cet avantage? D'où viendra la victoire, le salut? Sera-ce le genre humain, opposé au démon, tout entier, ou une partie du genre humain, ou une race, ou un individu qui procurera la victoire? Ce n'est pas encore précisé, et du texte seul on ne saurait le dire (1). »

Et en effet, pour voir ici une promesse du Rédempteur, il faut sortir du sens collectif. C'est ce qu'avaient fait les Pères, et leurs spéculations sur ce point dépendent de la version des LXX qui interprétait le lignage comme résumé dans une personne, αὐτός. Comme exégètes des LXX

(1) *Revue du clergé français*, mars 1895.

les Pères sont irréprochables, et c'est bien un vainqueur du serpent qui est annoncé. Mais la traduction des LXX est-elle un contre-sens ou une interprétation légitime? C'est une interprétation qui peut se soutenir si on ne prend pas le serpent pour une bête, mais pour un symbole. Voici comment. L'introducteur du mal est considéré comme se perpétuant par un lignage, c'est le symbole; en réalité, c'est lui-même, celui que Dieu maudit, qui aura la tête brisée. Dès lors le lignage du serpent ne vient qu'en parallélisme avec le lignage de la femme, et si la multiplicité des fils de la femme amène la mention des fils multiples du serpent, l'unité du serpent dont la tête est brisée peut très bien ramener en parallèle l'unité de son vainqueur. *Zer'a*, le lignage, peut s'entendre d'un seul fils (Gen. IV, 25), et l'on voit dans Isaïe la notion du serviteur de Jahvé appliquée tantôt au peuple, tantôt à son représentant unique, dans un mélange presque inextricable. On pouvait très bien considérer l'inimitié longtemps poursuivie comme aboutissant à une lutte définitive qui serait pour l'homme la revanche de sa première défaite. Le serpent ne pouvait avoir la tête brisée qu'une fois, et à suivre le symbole, par une seule personne.

Tout cela n'est pas dit clairement; mais le langage symbolique n'a pas les mêmes lois que le langage familier et ne doit pas être interprété avec la même méthode. La simplicité bon enfant n'est pas toujours la meilleure manière de rendre la pensée de l'auteur. Il a voulu mettre du mystère dans la perpétuité du serpent à travers son lignage, il a pu en mettre aussi pour désigner le vainqueur. Quoi qu'il en soit du sens obvie des paroles pour ceux qui les entendirent pour la première fois, l'exégèse juive avait interprété le passage d'une victoire définitive. Tout indique dans cette scène que Dieu se met du côté de l'homme. Il ne daigne pas interroger le serpent, il le maudit sans l'entendre. Il punit l'homme de peines temporelles, mais il lui laisse le temps de se remettre et l'encourage à de nouvelles luttes. Pour les Juifs, la victoire sur le serpent devait consister dans l'observation de la loi; mais cette observation ne devait être complète qu'aux temps du roi Messie. Dans ce sens qui est demeuré dominant chez les Juifs, le Messie n'est que la cause indirecte du triomphe (1). Les LXX ont fait un pas de plus en désignant comme le

(1) Par conséquent, dans le texte du Ps. Jon. cité par le R. P. Hum., le nom du Messie ne s'applique pas au *semen muticris* : « *Et erit, quando observabunt filii mutieris præcepta legis, studebunt percutere te in caput tuum; quando vero relinquent præcepta legis, studebis mordere eos in calcaneis eorum. Verum erit medicina eis, tibi autem non erit medicina, quia ipsi facturi sunt contritionem calcaneo in diebus regis Messiæ* ».

vainqueur un fils unique de la femme. Pour les Pères de l'Église, ce sens qui s'était dégagé peu à peu des prophètes et de l'expérience des siècles semblait d'autant plus clair que la loi disparaissait, et que le vainqueur était précisément, et dans toute la force du terme, le fils de la femme. Je répète que ce sens est légitime pourvu qu'on voie dans la Genèse une longue inimitié indiquée sans détails et suivie d'une lutte décisive : ce qui est assurément possible.

Sur cette interprétation s'en est greffée une autre, relative à Marie. Du jour où saint Paul avait fait de Jésus un nouvel Adam, on devait être porté à qualifier Marie de nouvelle Ève. Par un sentiment de l'harmonie qu'ils cherchaient dans les œuvres de Dieu, les Pères, dès saint Justin, ont considéré la Rédemption comme s'opérant dans le même ordre que la chute, et commençant par la femme, non comme le principe de la grâce, mais comme la première gratifiée. Une grâce aussi complète était déjà le gage et même les prémices de la victoire. De là cette traduction de *ipsa* (1), contraire à la grammaire et à la langue, mais précieuse comme un témoignage ancien de la victoire de Marie. A pousser l'harmonie jusqu'au bout, — et c'est dans l'esprit des Pères, — il fallait que cette victoire fût la revanche exacte de la chute originelle, et par conséquent que Marie fût exempte de l'infériorité, quelle qu'elle fût, que comportait la descendance de l'homme pécheur. La théologie, après avoir approfondi le caractère de cette infériorité, une privation de la grâce, n'avait plus qu'à constater que d'après les Pères Marie avait donc toujours été ornée de la grâce, et c'est ainsi que le *ipsa* de la Vulgate, non comme texte inspiré, mais comme témoignage de la foi de l'Église primitive latine, est allégué en faveur de l'Immaculée Conception.

En un mot, c'est trop de dire : le Seigneur promit à l'homme un Rédempteur. Mais ce n'est pas assez de dire : Dieu annonce une lutte désormais incessante. Si le texte vise réellement un adversaire unique qui finira par être vaincu par le lignage de la femme, il devient plus vraisemblable que le vainqueur est une personne qui représente toutes les puissances du bien, comme le *serpent premier*, — c'est la qualification de l'exégèse juive, — représente la principale énergie du mal répartie entre son lignage et lui. Le sens du texte

(1) Cette traduction est déjà indiquée par Philon qui affirmait qu'il s'agissait ici de la femme. Le passage est très remarquable, et si je ne me trompe, peu connu. Τὸ δὲ « αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν » τῇ μὲν φωνῇ βαρβαρισμός ἐστι, τῷ δὲ σημαινόμενῳ κατόρθωμα· τῷ γάρ ὄφει λέγεται περὶ τῆς γυναικός, ἡ δὲ γυνὴ « αὐτὸς » οὐκ ἔστιν ἀλλ' « αὐτή ». éd. Cohn, p. 155. La pensée de Philon est que les LXX ont remplacé le *ipsa* du sens littéral par *ipse*, masculin comme représentant le principe rationnel, νοῦς, qui est masculin.

peut aller jusque-là, mais pas plus loin; le reste était réservé à l'avenir.

16. Et (1) il dit à la femme : Je vais multiplier ta peine et ta grossesse; tu enfanteras des fils dans la douleur, et tu désireras (2) ton mari, et il te dominera.

Si l'on admet la leçon des LXX : ton retour est vers ton mari, on obtient pour la femme une pénalité semblable à celle de l'homme; elle retourne à son mari comme l'homme à la poussière (Ball). Nous conservons le T. M. très naturel. Malgré les douleurs de l'enfantement, la femme revient toujours à l'homme par le désir et l'affection, c'est son rôle, et lui en profite pour la dominer. « Il y a là plus que la dépendance primitive de la femme; c'est la situation opprimée de la femme dans l'antiquité, où elle n'était guère plus que l'esclave de l'homme » (Dill.).

17. Et il dit à l'homme (3) : Parce que tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé du fruit dont je t'avais dit : Tu n'en mangeras pas, maudit soit le sol à cause de toi, tu en mangeras dans la peine tous les jours de ta vie. 18. Il germera pour toi des ronces et des épines, et tu mangeras les plantes des champs. Tu mangeras du pain à la sueur de ton front, jusqu'à ce que tu retournes au sol dont tu as été tiré, car tu es poussière et tu retourneras en poussière.

La mort est représentée ici à la fois comme naturelle à l'homme, à cause de son corps, et comme une pénalité qui ne l'aurait pas atteint s'il était resté dans l'amitié de Dieu. Par conséquent les ronces et les épines sont aussi naturelles au sol, quoique dans le jardin qui symbolise l'union à Dieu, l'homme n'ait pas dû en souffrir. De même aussi le travail était naturel à l'homme, et le v. 19, au lieu d'être en contradiction avec le v. 15, ne fait que lui appliquer le changement qui résulte de la malédiction. Désormais il sera pénible. C'est une manière populaire, mais précise et profonde, de distinguer ce qui est de la nature et ce qui est de la grâce.

20. Et l'homme donna à sa femme le nom d'Ève (*Ḥawwah*), parce qu'elle a été la mère de tous les vivants (*Ḥai*).

Les exégètes anciens ont déjà remarqué que ce verset interrompt l'histoire, et vont jusqu'à accuser Adam de s'occuper dans un moment si solennel de soins inutiles (ap. Hum.). Hum. admet que le verset a été transposé : *explicationem inseruit loco minus apto* (p. 171). Mais il ne vient pas si mal après la sentence qui annonçait à Ève sa mater-

(1) Sam. LXX.

(2) LXX ἡ ἀποστροφή σου תשובתך.

(3) לְאָדָם *Adam* n'a pas encore figuré comme nom propre.

nité et il ne pouvait venir plus tôt par respect pour le discours divin (Ball). Quant au nom en lui-même, Nœldeke et après lui Wellhausen et Stade le rattachent au nom du serpent *ḥayyah*, Ève, la serpentine, à cause de la séduction. Mais le serpent n'est jamais ici nommé *ḥayyah*, c'est toujours le *naḥaṣ* : donc aucun rapport. D'ailleurs l'étymologie donnée ici ne peut être qu'une approximation, puisque le premier homme ne parlait pas l'hébreu. Ce qui ressort de la glose explicative de l'auteur, c'est que la première femme était la mère de tout le genre humain : enseignement beaucoup plus important qu'une étymologie qui paraît d'ailleurs exacte en hébreu, où *ḥawwah* est probablement l'ancienne forme pour *ḥayyah* vie, LXX ζωή.

23. Et Jahvé Elohim fit à l'homme (1) et à sa femme des tuniques de peau et il les en revêtit.

Il ne les abandonne donc pas ; il guide leurs premiers pas dans la voie des arts qui vont leur être nécessaires, et tandis que les autres industries sont plus ou moins utiles, on voit que le vêtement convient à l'homme comme une chose spécialement voulue de Dieu.

22. Et Jahvé Elohim dit : Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous pour la science du bien et du mal ; et maintenant prenons garde qu'il n'étende la main et ne prenne aussi de l'arbre de vie, et ne mange et ne vive éternellement,... 23. Et Jahvé Elohim le renvoya du jardin d'Eden pour travailler le sol d'où il avait été tiré. 24. Et il chassa l'homme et il le fit habiter à l'orient du jardin d'Eden et il plaça (2) les Chérubins et la flamme du glaive tournoyant pour garder le chemin de l'arbre de vie.

Ceux qui prétendent que l'arbre de vie ne fait pas partie de la première rédaction sont obligés d'en retrancher le v. 22, qui donne cependant la raison pour laquelle Dieu chasse l'homme du jardin. — Mais on prétend qu'il fait double emploi avec le v. 24. — Non, car le premier exprime l'expulsion, le deuxième les précautions prises : Dieu bannit l'homme, puis il le chasse devant lui, et l'installe à l'orient.

Les paroles de Dieu sont ironiques : ironie qui doit s'étendre à toute la phrase. L'homme mangerait actuellement de l'arbre de vie que cela ne le rendrait pas plus immortel que le fruit de l'arbre défendu ne lui avait communiqué une science divine. L'interruption de la phrase contribue à l'ironie. Hum. regarde la première partie comme ironique, mais pense que l'arbre de vie aurait donné l'immortalité même après

(1) לְאָדָם

(2) D'après les LXX, car le T. M., *il fit habiter les Chérubins et la flamme*, a quelque chose de forcé.

le péché. L'ironie qui déplaît à Dill. n'a rien d'indigne de Dieu. La compassion qu'il a montrée à l'homme ne lui servirait de rien s'il ne comprenait que ses prétentions orgueilleuses sont insensées. Quoi qu'il en soit des résultats de l'arbre de vie, le Paradis n'est plus un séjour qui convienne à l'homme : il en est chassé, et ce châtiment pèsera sur tous les hommes, éloignés de la conversation de Dieu. Le Paradis est fermé non pas par des figures de pierre, comme les palais assyriens, mais par des êtres supérieurs, qui symbolisent la présence de Dieu et le voilent aux regards, comme le glaive aux vibrations étincelantes est le symbole de sa colère. (Soph. II, 12; Is. XXXIV, 5.)

II. — CARACTÈRE DU RÉCIT DE L'INNOCENCE ET DU PÉCHÉ.

Il y a trois manières principales d'entendre la page que nous venons de lire. Pour les uns, c'est une allégorie; pour les autres, il faut tout prendre à la lettre; d'autres enfin croient que c'est une histoire vraie, exposée d'une manière populaire ou symbolique. En général on ne mentionne pas ce troisième mode et c'est pourquoi, contre toute justice, Cajétan est relégué parmi les partisans de l'allégorie pure et simple; et pourtant ce système est adopté par presque tous les catholiques, quoique avec de grandes différences dans l'application. « *Tres tamen de hac re quasi generales sunt sententiæ. Una eorum, qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt. Alia eorum qui spiritaliter tantum. Tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt, alias corporaliter, alias autem spiritaliter. Breviter ergo ut dicam, tertiam mihi fateor placere sententiam.* » (1) La grande question est de savoir si nous sommes en présence d'une allégorie ou d'une histoire. Si c'est une histoire, il restera à déterminer la proportion des éléments figurés.

*
* *

Le système allégorique a eu longtemps des partisans, il en a encore. Philon voyait dans le récit de la chute une allégorie du triomphe du plaisir sensible sur la raison.

(1) De Gen. ad litt. VIII, 1. Dans notre usage, cela voudrait dire seulement qu'Augustin admet toujours un sens littéral et quelquefois un sens spirituel, mais les termes n'avaient pas alors la valeur précise que leur a donnée saint Thomas. Augustin veut dire qu'il admettra quelquefois le sens figuré ou symbolique. Il est vrai qu'il est constamment très réaliste, mais quand il en arrive à la punition du serpent il admet la figure : Dieu a certainement dit au serpent les paroles bibliques : *Jam cetera verba Dei sunt, quæ libero lectoris intellectui relinquuntur, utrum proprie an figurate accipi debeant, sicut in exordio voluminis hujus nostri proloculi sumus.*

M. Halévy reproduit à peu de chose près le système de Reuss. L'auteur n'a jamais voulu faire autre chose qu'une allégorie représentant la tentation des appétits qui assaillent l'homme quand il se trouve dans un état d'aisance et de bien-être. « Toute marche en avant dans la voie de la civilisation a son côté sombre et diminue dans l'homme la piété envers le Créateur, à proportion du sentiment d'orgueil et de suffisance qui s'éveille en lui jusqu'au point de lui enlever la tendance vers l'idéal placé en dehors de son égoïsme et de son désir de jouissance (1). » Il n'y a pas un mot dans la Genèse qui favorise l'allégorie platonicienne de Philon, ni l'allégorie sociale de J. Halévy ou l'allégorie sensuelle de P. Haupt. Si l'auteur allégorisait, il visait autre chose.

Dillmann et Budde sont beaucoup plus près du vrai sens de l'auteur. Dill. rejette sans hésiter l'hypothèse d'un mythe pour représenter le passage de la naïveté innocente de l'enfance au sentiment de la conscience morale et de la liberté (Reuss); il s'agit pour lui de vérités de foi, mais pourtant dépourvues de réalité historique. Les hommes, qui ont oublié si complètement les faits historiques de leurs origines, n'auraient pas conservé la mémoire d'un fait purement spirituel. « Mais dans une société où l'être véritable de Dieu est connu, on peut et on doit se faire des idées exactes sur l'état originel de l'homme » (p. 43). On ne tarda pas à sentir douloureusement la contradiction entre les désirs élevés de l'homme et sa domination sur le monde, et ses épreuves, ses souffrances, sa mort. Cela ne devait pas être ainsi au commencement, d'autant que les maux semblent augmenter avec l'histoire. Dans le culte mosaïque spécialement, Dieu est bon et a tout créé bon; d'autre part, les peines de la vie sont comme un châtiment du péché. Mais pourquoi ces peines universelles et ce péché universel? On répondait que cela tenait à la nature faible et terrestre de l'homme (Ps. CIII, 14; Job. IV, 17 ss.; XXV, 4 ss.). Mais cela était-il digne de la bonté de Dieu et de la haute vocation morale de l'homme (Lév. XIX, 2; Ex. XX, 20)? Tout homme naît d'ailleurs dans des conditions défavorables : le péché l'entoure, il y a tout un enchaînement d'influences mauvaises de générations en générations. Il faut donc remonter à l'origine, au premier homme. Cette spéculation morale s'est combinée avec les traditions paradisiaques.

(1) *Rev. Sém.*, 1893, p. 39. Paul Haupt voit dans le fruit défendu les rapports sexuels. C'est l'exégèse de l'Opéra-Comique. Mais l'auteur qui a exalté le mariage peut-il considérer l'union des époux comme un crime et surtout la représenter comme une *science* prohibée? Haupt en arrive à traduire : *j'ai eu un fils grâce à Jahvé* (IV, 1), par : *j'ai eu un fils en dépit de Jahvé* (Ball p. 118), ce qui est très arbitraire et ne tient pas compte de la mention formelle de l'union après l'expulsion comme cause de la naissance de Caïn.

Tel est le système de Dillmann, le plus sérieux assurément dans le domaine de l'allégorie. Il y a du bon dans tout cela, et c'est un peu ce que nous disons pour montrer *la convenance* du dogme du péché originel. Mais à raisonner de la sorte, nous ne pourrions jamais l'établir solidement. Une induction morale n'a pas en pareil cas la valeur d'une histoire. D'ailleurs, avec le sentiment du progrès matériel, les hommes sont-ils si prompts à admettre la chute? Et si ce phénomène est particulier aux Israélites, d'où vient à la religion mosaïque l'idée d'un Dieu unique, bon, qui n'a créé que des choses très bonnes, et celle de la haute vocation morale de l'homme et de l'unité de l'espèce? Si tout cela a été trouvé, pourquoi en Palestine seulement, et si tout cela est révélé, pourquoi pas le péché? Dillmann et Budde ont interprété assez correctement dans les grandes lignes la page de la Genèse : toute la question est de savoir si, dans la pensée de l'auteur, c'était le fruit de la réflexion ou une histoire? Je crois que les rationalistes purs n'hésiteront pas à dire comme l'immense majorité des commentateurs catholiques et des anciens protestants : l'auteur raconte une histoire à laquelle il croit : histoire très sérieuse pour lui, arrivée à deux personnes qui sont la souche du genre humain, et dont les conséquences ont été très fâcheuses.

Le système de l'allégorie, quelle qu'elle soit, est réfuté par ce seul fait. Y a-t-il eu jamais parmi les catholiques des allégoristes purs? Oui, s'il faut en croire saint Augustin sur une question de critique assez délicate. Origène était-il de ce nombre? Assurément Origène faisait très large la part de l'allégorie, mais il ne pouvait considérer le fond même du récit comme une allégorie sans mettre en doute le péché originel, qu'il admettait plus probablement. C'est pour cette raison que, surtout depuis le concile de Trente, un catholique ne peut pas considérer le récit de la chute comme une pure allégorie. En cela rien de contraire au bon sens exégétique, et les exégètes les plus indépendants penseront avec nous que l'auteur avait en vue des faits réels. Nous les prenons au sérieux; ils les traitent de fable : mais nous sommes d'accord sur l'intention de l'auteur qui voulait écrire une histoire.

*
* *

Quelle histoire? Un conte bleu, une légende, un récit populaire, pour ceux qui n'admettent pas l'autorité des Écritures; une histoire très grave et parfaitement vraie pour ceux qui y voient la parole de Dieu. Mais sommes-nous tenus de prendre cette histoire à la lettre depuis la première ligne jusqu'à la dernière? Quelques catholiques

l'ont cru, en haine de l'explication allégorique. Ils ont soutenu, par exemple, qu'avant la malédiction le serpent avait des pieds. Mais cette intelligence que le P. Hummelauer appelle justement grossière, *crassa*, n'a jamais été ni universellement admise ni surtout imposée par la règle ecclésiastique. On a toujours compris dans l'Église que cette histoire très vraie n'était pas une histoire comme une autre, mais une histoire revêtue de figures : métaphores, symboles, ou langage populaire. Ce n'est plus qu'une question d'interprétation, dans laquelle on jouit d'une certaine liberté; nous allons user de cette liberté, dans la détermination des éléments substantiels et des formes symboliques.

*
* *

Quelle est, dans notre histoire, la substance de l'enseignement? Que peut-on considérer comme symbolique? Ce sont les deux points que nous avons à traiter.

La substance de l'enseignement, nous avons essayé de la mettre en lumière dans notre explication littérale. L'homme et la femme ont été créés par Dieu comme un couple unique, destinés l'un à l'autre, avec une certaine prééminence de l'homme. L'homme était alors en pleine possession de son intelligence et supérieur par elle à tous les êtres créés sur la terre. Il est composé d'un élément périssable et d'un élément venu de Dieu, et par conséquent naturellement exposé à la mort. C'est par faveur que Dieu garantit l'immortalité à l'homme et à la femme et les place dans une situation d'innocence et de bonheur. Ils sont soumis à une épreuve : s'ils succombent, ils perdront l'immortalité. Ils sont tentés par une puissance mauvaise qui les détourne de Dieu par l'appât d'un bien spirituel. Ils pèchent, leur innocence disparaît, ils éprouvent la honte, — marque de la concupiscence —, et perdent la faveur amicale de Dieu. Ils sont engagés dans une lutte avec le mal dont ils pourront sortir vainqueurs. Cette lutte se fera dans la souffrance et sera suivie de la mort; cependant Dieu n'abandonne pas l'homme complètement et dispose le nouvel état de choses. Mais le bonheur de l'Eden est perdu pour toujours; tous les descendants du premier couple porteront la peine de leur faute et naîtront dans l'état inférieur qui a succédé au premier : privation de la familiarité divine, concupiscence, souffrance et mort. La puissance de Dieu y est engagée.

Il est impossible, en faisant cette analyse, de n'être pas frappé de deux choses : la parfaite conformité de cet enseignement avec le dogme

catholique et l'absence de lien nécessaire entre cet enseignement et certaines particularités du récit qui lui servent pourtant de véhicule.

Pour relever le premier point, il faudrait comparer l'exégèse catholique à celle des Juifs mêlée d'étranges histoires quelquefois directement contraires au texte sacré, ou encore à ces froides allégories que nous citions. Si l'on admet que l'auteur raconte une histoire qu'il croit vraie, — ce que respirent toutes ses paroles, — et si l'on admet qu'en effet cette histoire est vraie, — ce qui résulte de l'inspiration, — il est impossible de méconnaître la justesse et la sobriété du dogme catholique, parfaitement conforme à l'Écriture.

Ce n'est pas qu'on ne trouve dans beaucoup de commentateurs d'étranges exagérations sur la science d'Adam, ou d'inimaginables conjectures sur ce qui serait arrivé s'il n'avait pas péché. Mais ce n'est pas là l'enseignement de l'Église. Ce qu'elle nous demande de croire est vraiment enseigné par l'auteur de la Genèse. Assurément la théologie du péché et de la grâce, de la nature pure, de la nature intègre, de la nature déchue, les spéculations de saint Augustin et de tant d'autres, ne sont pas explicitement développées dans ces chapitres; mais dire qu'ils ne renferment pas un caractère dogmatique profond, c'est s'arrêter à sa surface simple et populaire. Il est étrange que les uns, parce qu'ils comprennent ces profondeurs et ces réalités, ne veuillent pas reconnaître le caractère populaire des expressions; et que les autres, parce qu'ils reconnaissent la physionomie des vieilles légendes, ne sentent pas combien le ton est tragique et sérieux. En réalité, notre auteur a une étonnante portée morale, presque tous le sentent bien; et ce qui est peut-être encore plus étonnant, c'est que des vérités d'un ordre aussi élevé sont proposées sous des voiles qui les rendent intelligibles aux enfants. Nous avons tous appris l'histoire du péché originel sur les genoux de nos mères avec des Bibles illustrées, et les savants les plus distingués se demandent encore ce qu'il y a sous cette simplicité primitive. Encore une fois, il sera toujours plus facile à l'incrédulité de dire : nous sommes en présence d'un conte, que d'opposer une exégèse solide à celle de l'Église catholique quant à la substance du récit.

Mais cette histoire vraie est-elle une histoire ordinaire? L'auteur a-t-il prétendu qu'on prît tout à la lettre, alors qu'il parle de Dieu comme d'un prince qui se promène dans son jardin, comme d'un potier qui moule une statue, comme d'un tailleur qui coud des habits de peau? — Personne n'y songe. Ce sont là, dit-on, des anthropomorphismes; on parle de Dieu comme d'un homme, il est impossible à notre imagination de procéder autrement. — C'est très juste, mais il faut reconnaître que dans cette page, les familiarités de cette sorte

sont beaucoup plus accusées que dans la précédente, où Dieu faisait tout par un simple commandement. Et le serpent, n'est-il qu'une bête? — Oui, disent les plus déterminés littéralistes : le serpent est un vrai serpent, mais il est aussi l'instrument du diable... — Mais alors c'est le diable qui l'a fait parler, et dès lors c'est lui qui est le personnage principal. Tout cela nous montre qu'il y a lieu d'examiner de très près chacune des circonstances du récit, et c'est ce qu'il nous faut essayer.

1. Est-ce dans le sens propre et par une affirmation catégorique que l'auteur prétend que Dieu n'avait pas fait pleuvoir avant la création des plantes et que celles-ci n'existaient pas avant l'homme? — Cela est égal aux indépendants qui n'en sont pas à compter les erreurs de la Bible, mais pourrons-nous l'admettre si facilement? Non assurément, car cette prétendue affirmation serait contraire aux faits. Mais elle n'est pas non plus dans la pensée de l'auteur, uniquement préoccupé de nous montrer la bonté de Dieu pour sa créature choisie. Avant l'homme, le désert; après lui, le Paradis. La pluie a toujours été en Palestine la marque d'une faveur spéciale (Deut. XI, 14-17).

2. L'homme est formé du limon de la terre. — C'est un anthropomorphisme : il ne faut pas s'imaginer le dieu Khnoum moulant le monde sur une roue à potier; les idées de l'auteur sont trop relevées. La poussière indique l'élément matériel du composé humain. Tout le monde est d'accord là-dessus chez nous, mais alors il faut admettre la figure : symbole, métaphore, tradition ou étymologie populaire.

3. Le Paradis. — Comme il est fixé dans une région déterminée, il paraît figurer là comme élément historique proprement dit. Il fallait bien que Dieu créât l'homme quelque part : une tradition hébraïque indiquait la Chaldée, rien ne prouve sa fausseté. Cependant on ne condamne pas ceux qui voient dans le Tigre et l'Euphrate une accommodation postérieure. Dans ce cas, il faudrait supposer que l'intention de l'auteur est moins de fixer le site du Paradis que de lui assigner une place quelconque dans le pays que l'on considérait comme le plus beau.

4. Les deux arbres. — Assurément il ne répugne pas de les prendre à la lettre, mais cela n'est nullement nécessaire à la substance de l'enseignement. En réalité, comme l'enseigne saint Thomas, ce n'était pas l'arbre de vie qui conférait l'immortalité. Le saint docteur n'arrive pas sans peine à lui trouver un emploi, mais enfin il conclut : « *non tamen simpliciter immortalitatem causabat : quia neque virtus quæ inerat animæ ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitæ : neque*

etiam poterat immortalitatis dispositiones corpori præstare » (1). Il dit ailleurs, contre le P. Hummelauer qui n'évite pas ici l'intelligence par trop littérale : « *ad sextum dicendum quod homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset* » (2). L'arbre de vie ne joue donc pas dans la scène un rôle nécessaire. Il contribue à l'immortalité seulement *per accidens*. On peut donc dire qu'il en est plutôt le symbole. L'arbre de la science du bien et du mal est-il indispensable dans sa réalité? Il sert à représenter la science du bien et du mal, mais non pas en lui-même, car il est évident que le péché du premier homme ne fut pas un péché de gourmandise; la vue du fruit n'entre pour rien dans ce qui est l'acte du péché originel, commis avant la manducation et qui fut un péché d'orgueil d'après saint Thomas : *primum peccatum hominis fuit in hoc, quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam* (3). L'arbre de la science est un symbole très convenable du bien spirituel qui a tenté l'homme, mais la déchéance ne dépendait pas de la vertu intrinsèque du fruit. Dès lors, l'arbre de la science peut avoir été réel, il peut n'être qu'un symbole : cela dépendra du caractère général du récit.

5. Les animaux et les oiseaux amenés par Dieu à Adam. — « *Adducere animalia coram Adam et non invenire inter ea adjutorium correspondens ei, si secundum literam intelligatur, ridiculam inquisitionem significat : in cujus enim mente verti poterat in dubium, an inter aves inveniretur adjutor correspondens Adæ?* (Cajétan). Ceux qui prennent tout à la lettre se donnent encore la peine, après cette mordante ironie, d'expliquer l'absence des poissons. On a beau nous dire qu'il ne faut pas se représenter Dieu comme un rabatteur à la chasse, que tout a pu se passer dignement; il est impossible de se figurer ce défilé ou cette présentation en réalité, sans en voir le ridicule. Comme symbole, cela exprime très bien la supériorité intellectuelle d'Adam sur les animaux. Les littéralistes font donc de l'auteur un naïf, mais il ne paraît pas du tout l'être : il s'est servi d'un ingénieux procédé pour faire apprécier le rôle de la femme.

6. La femme tirée de la côte d'Adam. — Cajétan a dit admirablement : *Cogor ex ipso textu et contextu intelligere hanc mulieris productionem, non ut sonat littera, sed secundum mysterium, non allegoriæ sed parabolæ*. Selon la lettre, Dieu a enlevé une côte à Adam ; selon l'allégorie, Ève représente par exemple la raison inférieure ; selon la parabole,

(1) 1ª p. q. 97, a. 4.
(2) 2ª 2ᵉ, q. 164, a. 2.
(3) 2ª 2ᵉ, q. 143, a. 2.

il s'agit ici d'une métaphore ou d'une comparaison. On voit combien il est injuste de faire de Cajétan un allégoriste. Autant imputer au grand commentateur la négation du péché originel. Il a compris que l'auteur ne parlait pas ici seulement de la chair de la femme, mais de tout son être moral comparé à celui de l'homme. « *Moses productionem mulieris relative non solum ad sexum, sed ad universam vitam moralem tradidit, et propterea metaphora usus est constante ex multis partibus.* » Le P. Hummelauer déclare que le sens parabolique de Cajétan est justement rejeté par tous. Et cependant le texte ne nous oblige pas, d'après lui, à soutenir que Dieu a vraiment enlevé la côte : il se peut que tout se soit passé en vision. Mais si vraiment la femme n'a pas été formée en réalité de la côte d'Adam, nous ne sommes plus dans la lettre de l'Écriture. C'est un caprice exégétique de prétendre qu'Adam a cru voir pendant son sommeil que Dieu lui enlevait une côte. L'Écriture ne dit pas cela : elle dit que Dieu a pris une côte et l'a bâtie pour en faire une femme : ce qu'il faut entendre au sens propre ou au sens figuré. Entre la réalité et la vision, il y a bien peu de différence, dit le R. P. Mais il y en a encore moins entre deux explications qui supposent la non-réalité (1).

Quoi qu'il en soit, le savant Jésuite admet qu'on n'est pas obligé de croire qu'en fait, Ève a été formée de la côte d'Adam. C'est un immense progrès; il restera à choisir entre la vision et la parabole.

7. Le serpent. — C'est ici que l'intention de l'auteur éclate clairement. Les rationalistes purs en font un conteur légendaire, dominé par ses contes, qui trouve tout naturel qu'une bête tienne des discours très avisés dans le Paradis. Mais l'auteur, parfaitement maître de sa matière, vise plus haut, et tous les catholiques reconnaissent le diable dans le tentateur. Qu'est donc le serpent? — L'instrument du diable. — Mais alors pourquoi est-ce lui qui est maudit, châtiment assez bénin du reste, puisqu'il rampera comme avant, et comment pourra-t-il être vaincu en personne, après plusieurs générations de serpents? Ici les littéralistes s'arrêtent, et saint Augustin lui-même accorde qu'il faut voir là une figure. Mais pourquoi ne pas être conséquent et reconnaître dans le serpent, non pas l'instrument, mais le représentant du diable? N'est-ce pas plus conforme au texte de l'Apocalypse : « *Et apprehendit draconem,*

(1) « Quidquid sit de hoc aliisve textibus, quos nostrum non est h. l. discutere, adverte quam exiguo tandem intervallo duæ illæ sententiæ ab invicem dividentur. Altera sc. tenet ablatam esse costam et auferri conspectam in visione, et continuo atque unico veluti interjecto momento aliam in ejus esse locum suffectam: altera in se nihil esse ablatum, nihil suffectum tuetur, visione tamen conspectam auferri costam, quo matrimonii sanctitas et firmitas significetur. Utram libuerit sententiam amplectere. » (P. 150.)

serpentem antiquum, qui est diabolus, et satanas (XX, 2)? Ce rôle d'instrument, je ne le comprends plus du tout si Ève a seulement cru voir un serpent. Car voilà à quelles subtilités on en arrive. Le serpent est un vrai serpent, c'est une bête comme une autre, disent les littéralistes. — A-t-il parlé? — Non, ce n'est pas possible ; mais le démon a pu former les sons. — Cependant, ajoute un autre, s'il n'a pas parlé, il n'a peut-être pas paru non plus en personne. Les sens d'Ève ont pu être trompés pour la vue et pour l'ouïe. Et cependant l'Écriture ne nous trompe pas, parce qu'elle parle selon les apparences (1). Conclusion : pas de serpent, mais seulement l'apparence du serpent.

Il faut savoir gré au R. P. Hummelauer de ce pas, considérable pour l'exégèse actuelle ; mais je demande qu'on laisse de côté cette apparence de serpent qui prend l'apparence de la parole, car je ne trouve pas très théologique que nos premiers parents soient si grossièrement trompés par le diable. Le serpent représente ici un être mauvais, il en est le symbole comme tous les serpents le seront pour ceux qui ont entendu la leçon divine, le symbole de celui qui attaque à la sourdine et dont on triomphe en lui marchant sur la tête. Ou bien qu'on soit logique, qu'on dise avec beaucoup d'anciens commentateurs que le serpent maudit était un vrai serpent, et s'il est condamné à ramper, c'est qu'auparavant il marchait sur ses pieds. Cajétan était-il trop dur en qualifiant cette intelligence de puérile? Le P. Hummelauer dit que c'est trop grossier, *crassius*.

8. Les tuniques de peau. — Le même exégète reconnaît que ces tuniques ont beaucoup torturé les interprètes. Saint Chrysostome, très littéraliste, avait dit : *fecit, id est, fieri imperavit, sive ex nihilo sive per angelos* ; et l'abbé Rupert : *fecit, id est faciendi necessitatem imposuit*. Lui-même propose : *Quidni adstruamus, ipsa animalia holocausto esse consumpta, detractis primum pro vestibus pellibus?* (P. 172.)

Assurément, rien n'empêche ; mais comme il serait plus simple de voir là encore un enseignement relevé voilé sous le symbole! La causalité immédiate de Dieu disparaît comme dans la pensée de Rupert : il demeure que Dieu veut le vêtement et le procure à l'homme ; il a donc encore soin de lui, même après la chute.

9. Enfin le glaive qui flamboie en tournant. — Est-ce bien réellement un glaive? Ici c'est saint Thomas qui donne l'exemple d'un sens mé-

(1) « Oculis autem protoparentum proditum est factum ita, ut primum formam serpentis adrepentis conspicerent, dein vocem ex ejus ore profectam audirent : narrant igitur advenisse serpentem esseque locutum, neque in ea narratione falsitatis quidquam subest, cum rem, qualis sensibus objiceretur, referant » (P. 152 Hum.)

taphorique : « *ad quintum dicendum, quod, salvis spiritualis sensus mysteriis* (donc au sens littéral), *ille locus præcipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam æstus in locis intermediis, ex propinquitate solis; et hoc significatur per flammeum gladium* (1). »

Explication peut-être un peu trop naturaliste, car le glaive signifie plutôt la justice inflexible de Dieu.

Nous avons terminé l'examen des circonstances qui ne paraissent pas présentées par l'auteur comme strictement historiques; nous avons essayé de montrer qu'elles formaient bien moins la substance de l'enseignement que son enveloppe; nous avons reconnu que sur un point ou sur l'autre les grands docteurs ont admis ce genre littéraire, et même que la tendance de l'exégèse catholique représentée par le R. P. Hummelauer, était de diminuer la réalité de ces circonstances. Il y a donc là un champ libre de discussion, c'est une question de plus ou de moins. Nous n'avons prétendu ni tout dirimer, ni dirimer sans appel; notre intention était plutôt de marquer ce qui est certainement licite. On ne peut se dissimuler que depuis les premiers temps de l'Église cette grave question préoccupe l'intelligence chrétienne. On s'est toujours dit que c'était là une histoire vraie, mais une histoire qui n'était pas comme une autre. Le principe solide de saint Thomas, celui qu'il ne faut pas abandonner, c'est que l'histoire enseignée comme telle est une histoire vraie, mais l'histoire, surtout l'histoire primitive, n'exclut ni la métaphore ni le symbole. C'est ce que Cajétan a compris, et ce texte est cité avec approbation par le R. P. Hummelauer : « *Nec obstat si objiciatur quod productio mulieris ex costa viri a Scriptura narratur per modum historiæ seu rei gestæ; tum quia non minus narrantur per modum historiæ sex dies naturales cum vespere et mane et tamen non oportet intelligere opera illa fuisse facta per hujusmodi naturales sex dies. Tum quia pœna serpentis inferius per modum quoque historiæ describitur, et tamen puerile esse constat intelligere illam corporaliter ut sonat* ». J'éprouve quelque fierté comme catholique à citer ce texte, car enfin on nous reproche souvent de régler notre exégèse sur les conquêtes de la science et de la critique, et d'arriver toujours en retard pour enregistrer le fait accompli. Quand la géologie a condamné les six jours, nous nous réfugions dans les époques; cette place n'est plus tenable, nous cherchons autre chose; de même pour l'universalité du déluge. Et voilà qu'un grand théologien donne le démenti à cette accusation. Avant que le protestantisme existât, il avait tracé la voie. Qui sait

(1) 2ª 2ᵉ, q. 164, a. 2.

même si la littéralité, Cajétan aurait dit *la corporalité*, de l'exégèse protestante n'a pas entraîné les catholiques plus que de raison par une émulation mal entendue de respect pour les prétendues affirmations divines? Qui sait si les préjugés gallicans n'ont pas jeté le discrédit sur les opinions du grand théologien romain? et surtout qui se donne la peine de le lire, et n'est-il pas si peu en faveur uniquement parce que la routine a pris le parti, malgré sa déclaration formelle et toute sa théologie, de le ranger parmi les purs idéalistes, entre Philon et M. Halévy?

En résumé, nous avons dans l'histoire de la chute un document exceptionnel : exceptionnel pour la portée morale, exceptionnel pour l'extrême familiarité de l'action divine et pour le caractère de symbolisme si clairement accusé dans le rôle du serpent. Personne ne nous fera accroire que nous n'avons là qu'un conte charmant, que l'auteur croyait bonnement et racontait de même, — il faudrait pour cela ne pas tenir compte de la portée morale du récit. Personne ne nous fera admettre que c'est une spéculation morale allégorique, sans faits positifs, — car nous irions contre l'intention évidente de l'auteur qui fait de cette histoire le commencement de toute l'histoire. D'autre part il est difficile de penser que l'auteur, intelligence si profonde, nous donne comme faits historiques réels des circonstances enveloppées par lui-même de mystère et d'impossibilité, — car nous dépasserions l'intention de l'auteur. Il y a là certainement une part de symbole. Qui fera la démarcation? Dans cette situation embarrassante, le caractère symbolique étant si marqué, nous avons cru pouvoir distinguer les éléments essentiels de ce qui était accessoire : d'un côté l'enseignement, de l'autre le voile qui le recouvre; comme base de l'enseignement, des faits certains, mais représentés d'une manière qui n'est que figurée. Et c'est là que gît vraiment la difficulté; c'est là qu'est la cause du malentendu qui n'a voulu admettre que des faits réels ou des symboles. Peut-on raconter un fait réel avec des traits symboliques? Histoire et symbole, n'y a-t-il pas contradiction?

Cela nous conduit à la question de l'origine de récit.

III. — ORIGINE DU RÉCIT.

A. *Origine immédiate ou sources.* — Le récit de l'innocence et de la chute n'est pas sorti de la même plume que le premier chapitre (I-II, 4). On a quelque peine à faire admettre cette conclusion au lecteur qui ne pratique pas lui-même le texte hébreu, quoiqu'elle

soit unanimement reçue dans l'école critique. D'autre part, aborder la démonstration en détail serait refaire ce qui a été surabondamment établi. D'autant que cette preuve n'est vraiment saisissante que si elle se fait sur une échelle un peu large, par exemple les quatorze premiers chapitres de la Genèse (1). Je me bornerai donc à quelques vues générales, renvoyant pour les points de détail aux ouvrages spéciaux.

α. Le nom divin employé n'est pas le même. Le premier auteur est qualifié par les Allemands de Code Sacerdotal, P (*Priestercodex*), nom qui ne convient pas parfaitement, et qu'il faut bien employer à cause de l'usage : ce qui montre, soit dit en passant, que nous gagnerions à prendre les devants sur nos adversaires dans ce travail de critique. Il emploie le nom d'Elohim exclusivement jusqu'à Ex. VI, 2.

L'autre auteur emploie le nom de Jahvé. Mais nous aurions tort de croire que tout est là, et que nous avons renversé le système des sources en expliquant — et comment! — le changement des noms divins. Ce n'est là qu'un indice, et qui ne suffit pas toujours; aussi a-t-on plus de peine à distinguer le Jéhoviste, J, de l'Elohiste, E, que l'œuvre fondue de J et de E (J E) du Code Sacerdotal, qui cependant après Ex. VI, 2 se sert couramment du nom de Jahvé.

Pour les trois chapitres que nous avons étudiés, la partie Jéhoviste ou Jahviste se distingue de toutes les autres par l'emploi simultané de Jahvé-Elohim. Il est assez raisonnable de croire qu'ici Elohim a été ajouté par le Rédacteur pour éviter ce qu'il y avait de choquant dans le changement du nom divin pour la première fois. Cette harmonisation a été poussée plus loin par les LXX qui ont seulement ὁ Θεός dans quelques cas (II, 5, 7-9, 21 s., III, 22).

β. Si l'on se sert de cet indice du nom divin pour former deux groupes de textes opposés l'un à l'autre, on s'aperçoit que chacun des deux groupes contient une série d'histoires parallèles à celles de l'autre : création, déluge, dispersion, vocation d'Abraham, tout cela est raconté deux fois. Ce fait incontestable augmente singulièrement la portée assez médiocre de la différence des noms divins. Ainsi dans la partie qui nous occupe, on fait paraître de nouveau l'homme, les plantes, les animaux, la femme. Il n'y a pas identité, — quelle serait alors l'utilité des deux récits? — mais il y a récits différents de faits qui sont les mêmes en substance : cela n'indique-t-il pas deux auteurs différents?

γ. L'étonnement augmente lorsqu'on constate que dans chaque groupe,

(1) L'Elohiste, E, ne paraît pas dans cette première partie.

le style, constant avec lui-même, diffère de celui du groupe opposé. Par exemple. P calque son déluge sur la création. Le déluge, occasionné par la rupture des eaux supérieures, amène un nouveau chaos, une nouvelle loi élémentaire, une nouvelle bénédiction : J ne fait aucune allusion au premier chapitre, mais plutôt au troisième.

δ. Ce n'est pas tout. Il y a une catégorie de mots propres à P et de mots propres à J. Dans chaque péricope cela est peu saillant. L'auteur n'a-t-il pas le droit de varier son style? — Sans doute, mais le varier toujours de la même manière avec accompagnement de nom divin différent, de récit parallèle, de style spécial, cela n'est pas naturel. L'hypothèse qui s'impose est celle d'un auteur différent. Dans notre cas, ces mots Jéhovistes sont par exemple הפעם, בעבור, לבלתי, מה זאת etc.

ε. Enfin, dans chacun des deux groupes, la manifestation de Dieu est sensiblement autre. Le plus familier des deux, le Jéhoviste, est peut-être le plus sublime et le plus profond, mais il faut avouer qu'il ne recule devant aucun anthropomorphisme.

Tandis qu'Elohim agit en donnant des ordres, Jahvé se met personnellement à l'œuvre : il forme l'homme et les animaux, souffle la vie dans les narines de l'homme, plante des arbres, amène les bêtes vers l'homme, prend une de ses côtes et bouche le trou, bâtit la côte en femme, se promène à la brise du soir, fabrique des tuniques de peau... Dans ce cas particulier, on pourra ergoter, dire que cette familiarité marque l'amour de Dieu pour l'homme innocent, etc. Mais si le nom de Jahvé a ici pour but d'exprimer la condescendance de Dieu, pourquoi employer dans les autres péricopes où il figure un certain style, une certaine série d'expressions? D'autant que Jahvé et Elohim jouent le même rôle de Dieu juste dans l'histoire du déluge. Mais alors pourquoi même sublimité dans le rôle d'Elohim au déluge et partout, tandis que Jahvé ferme la porte de l'arche, etc.?

La théorie documentaire formée de ce quintuple nœud sera difficilement rompue. Tout au plus peut-on discuter certaines conclusions, certaines dates et certaines conséquences. Car il faut bien le dire, ce qui l'a rendue si longtemps suspecte aux catholiques, c'est d'une part qu'il leur répugnait de voir un auteur sacré faire usage de sources écrites, pour ceux du moins qui confondaient inspiration et révélation; d'autre part, que trop souvent les critiques prenaient pour base de la distinction des sources de prétendues contradictions, et semblaient ainsi prêter à l'auteur le oui et le non, et par suite l'erreur dans l'un des deux cas.

Mais à prendre les choses au pire, à supposer que deux passages fussent vraiment en contradiction d'affirmation catégorique, le moyen le plus

simple pour sortir d'embarras et disculper l'auteur principal du reproche d'erreur, c'est précisément de supposer qu'il reproduisait textuellement ses sources. Nous ne savons pas jusqu'à quel point ces documents étaient inspirés. Ils ne sont canoniques qu'en tant qu'ils font partie de l'ouvrage définitif qui est canonique. Dans la composition qui leur donne le caractère d'ouvrages inspirés, ils ne figurent comme affirmations de l'auteur que dans la mesure où celui-ci l'a voulu. En citant une lettre des Spartiates, il n'entend pas en garantir la véracité. Si vraiment il place dans la même page deux récits contradictoires du même fait, il est impossible de supposer qu'il a pris la responsabilité des deux versions et qu'il les enseigne toutes deux. — En réalité il nous laisse le choix! C'est une question de bon sens et de logique, et dès lors le système des sources, au lieu d'être un danger, serait la meilleure arme pour exempter d'erreur les écrivains inspirés.

Mais le plus souvent, peut-être toujours, la contradiction ne sera qu'apparente. Il est beaucoup plus facile de montrer qu'il n'y a pas contradiction entre deux pages qui n'émanent pas du même auteur qu'entre deux pages qui sortent de la même plume. Deux auteurs ont eu des points de vue, des concepts, des buts différents, et cela explique bien des choses. On ne peut en dire autant du même auteur. L'exégèse surtout devient plus facile, car à supposer un seul auteur primitif, il faut tout mettre en harmonie, expliquer ce qui suit par ce qui a précédé; à supposer deux auteurs, la diversité est toute naturelle, il ne reste plus qu'à trouver une harmonie générale dans la pensée de l'auteur du tout.

Par exemple, dans notre cas, on a essayé de montrer qu'entre le récit de P (I-II, 4) et celui de J (II, 4 - III), il y avait contradiction intrinsèque. Dans J, la terre est déjà émergée des eaux, et cependant le gazon ne pousse pas; l'homme est antérieur aux plantes et aux animaux; l'homme se nourrissant de plantes c'est un châtiment : tout cela serait contradictoire avec les affirmations de P. Ces objections ont frappé les exégètes catholiques. L'un croit les résoudre par son système de visions, l'autre en disant que l'auteur dans les chap. II et III se place au point de vue spécial de l'homme et reprend plus en détail les faits largement énumérés dans le chap. I. Mais il faut alors supposer que vraiment il n'avait pas plu dans la région de l'Eden et que cette région seulement n'avait pas de plantes, et traduire, par un contre-sens : toutes les plantes n'étaient pas encore produites. En supposant deux auteurs, l'apparence même de contradiction s'évanouit. Le premier n'enseignait rien sur la chronologie des œuvres qu'il rangeait dans un ordre logique simple et lumineux; le second ne se

préoccupait pas davantage de l'ordre chronologique, il ramenait tout à l'utilité et à l'honneur de l'homme. On comprend mal que le même auteur ait poursuivi les deux points de vue, qui sont opposés sans être contradictoires; mais on comprend très bien qu'un troisième auteur ait groupé ces deux documents dont l'un insistait plus sur l'homme et l'autre davantage sur l'univers. Voilà comment nous avons pu commenter les chap. II et III par eux-mêmes, sans avoir constamment la préoccupation de les harmoniser avec le premier. Dans le système de l'unité, pourquoi l'auteur qui a mentionné depuis longtemps la création des plantes revient-il sur le moment où il n'y en avait pas encore? — pour montrer à Adam cette fontaine qui arrose la terre et lui enseigner que c'est grâce à l'humidité que les plantes ont pu pousser. — Et les animaux? — Comme nous pourrions les avoir oubliés, l'auteur nous rappelle que Dieu les avait créés avant Adam! Le R. P. Hummelauer conclut : *Est is narrandi modus Hebræis usitatissimus.* (P. 126.) Tant pis pour les Hébreux! J'aimerais mieux dire avec le même auteur : *Est ea de numero earum argutiarum exegeticarum in quas nemo unquam incidisset, nisi componendæ fuissent difficultates ex hexaemero subortæ.* (P. 125.)

La distinction des sources qui est certaine peut donc avoir de grands avantages pour l'exégèse et pour l'apologie. Mais je sais que c'est un terrain glissant. La tentation est grande de les multiplier, d'expliquer ainsi toutes les différences de style, de ne pas tenir assez compte de l'intervention du rédacteur. C'est ainsi que depuis Budde, Cornill, Ball, Wellhausen, admettent dans J toute une histoire primitive, J^1, différente de celle de J^2, le rédacteur de l'ouvrage Jéhoviste. La discussion ne peut être entamée sans l'explication préalable de l'histoire primitive. Elle serait donc ici hors de propos.

Dans le sens de l'unité, il faut constater une locution isolée dans presque tout l'A. T. et qui est tellement particulière qu'elle n'a pu se rencontrer sous la plume de deux auteurs : c'est le pluriel employé pour Dieu : *faisons l'homme* (I, 26) et : *voici que l'homme est devenu comme l'un de nous* (III, 22). Il ne peut y avoir ici une coïncidence, il y a harmonisation. Mais l'harmonisation a été poussée plus loin par les LXX qui ont dit : *faisons-lui*, à propos de la femme (II, 18). Il y a donc lieu de penser que la dernière main n'a été mise qu'assez tard au travail de retouche.

B. *Origine primitive.* — Si le rédacteur du Pentateuque s'est servi de documents écrits, l'auteur des chap. II et III, qu'il s'agisse de J^1 ou de J simplement, avait-il des sources écrites ou orales? C'est la dernière question qui nous reste à résoudre, celle qui nous fait pénétrer le plus

intimement dans l'esprit de notre morceau, mais aussi la plus difficile. Pour certains exégètes protestants conservateurs, le récit de la chute n'est ni une allégorie pure, ni la reproduction d'un fait historique : c'est la représentation typique et sommaire de toute une série de faits, l'accommodation hébraïque d'une histoire qui courait partout. C'était, pour tout dire, l'histoire du péché, l'histoire de l'homme sauvage qui s'éveillait à la conscience, percevant à la fois le commandement divin et la transgression, et peut-être aussi la relation entre le mal moral et la déchéance physique. Soit dit avec le respect dû à des hommes éminents et bien intentionnés, je ne sais rien de plus contraire au texte de la Genèse et aux traditions des peuples anciens. C'est la substitution de la théorie moderne de l'évolution à la tradition de l'âge d'or; à supposer qu'on ait des raisons de la préférer en elle-même, il n'est pas scientifique d'en faire le commentaire d'opinions diamétralement opposées.

Mais si les peuples anciens, Égyptiens, Indous, Persans, Grecs, et peut-être Babyloniens, ont conservé le souvenir d'une félicité primitive suivie d'une déchéance, peut-on en conclure que notre récit n'est qu'un écho de cette tradition? Quelques apologistes ont cru pouvoir et devoir le soutenir, mais Lenormant a bien marqué l'abîme qui sépare la conception biblique de celle des autres peuples. Dans la Genèse, l'homme est créé bon, il n'a même pas en lui le principe tentateur comme résultat naturel de la matière : la tentation vient du dehors, l'homme libre tombe par sa faute, et quoique ses descendants héritent de son état de déchéance, cependant la lutte contre le mal leur est proposée avec espoir de succès et même d'un succès définitif. Dans les autres cosmogonies, la péjoration continue tient à la doctrine émanatiste : « A mesure que le temps s'écoule et éloigne les choses de leur foyer d'émanation, elles se corrompent et deviennent pires. Dans cette évolution fatale vers le déclin, il n'y a plus place pour la liberté humaine; tout tourne dans un cercle auquel il n'y a pas moyen d'échapper (1) ». Il est vrai que Lenormant se contredisait presqu'aussitôt en citant les documents persans qui renferment en partie la leçon morale de la Genèse et qu'il croyait très anciens. Ce n'est pas une exception pour nous qui avons vu M. Darmstetter et Mgr de Harlez démontrer l'âge relativement récent de l'Avesta. Il y a parenté littéraire, mais ce sont les Persans qui ont imité. Donc le récit de la Genèse, dans son affirmation principale et solennelle, dans ce qui constitue la substance de l'enseignement, demeure isolé parmi les anciennes traditions ou poésies.

(1) *Origines*, 2e éd., p. 63.

Il n'en est pas tout à fait de même de ces détails accessoires auxquels nous n'avons attribué qu'une valeur symbolique; mais ici encore il faut se défier des rapprochements arbitraires. Il convient de laisser de côté les traditions indiennes et perses, dont l'antiquité n'est pas attestée. Les Grecs sont plus sûrs, maintenant qu'on sait tout ce qu'ils ont emprunté aux Phéniciens, mais ne viennent qu'indirectement. La littérature cunéiforme offrirait la seule base solide, mais précisément la sixième tablette, qui devait traiter de la création de l'homme, manque dans l'épopée des origines. Delitzsch croit seulement pouvoir y rapporter quelques paroles adressées à l'homme :

Pour ton dieu, tu dois avoir le cœur pur,
C'est ce que la divinité aime le plus...
La crainte de Dieu engendre la grâce,
Le sacrifice élève la vie,
Et la prière délie les péchés (1).

Si vraiment il s'agit ici, comme le conjecture le savant spécialiste, d'instructions données à l'homme par son dieu créateur, on voit que le péché est d'avance considéré comme une chose normale, non comme un désordre qui trouble l'ordre primitif.

Mais si le grand poème babylonien nous manque, une autre cosmogonie babylonienne nous donnera peut-être plus de lumière. Elle a été publiée et traduite en 1891 (JRAS p. 393-408) et se trouve déjà dans la sixième édition de la Genèse de Dillmann, mais traduite si imparfaitement qu'il n'y avait rien à en tirer. La traduction a été reprise par M. Zimmern. Nous hasardons la version suivante :

1. La maison magnifique, la maison des dieux n'avait pas été bâtie au lieu magnifique.
Aucune canne de roseau n'était sortie, aucun arbre n'était produit,
Aucun fondement n'était posé, aucune construction de briques n'était bâtie,
Aucune maison n'était faite, aucune ville bâtie,
5. Aucune ville n'était faite, aucun gîte préparé (?)
Nippour n'était pas faite, Ekour n'était pas bâtie,
Ourouk n'était pas faite, Eanna n'était pas bâtie,
L'Océan n'était pas fait, Eridou n'était pas bâtie.
La maison magnifique, la maison des dieux, leur demeure n'était pas faite.
10. L'ensemble des pays était mer.
Alors au milieu de la mer il y eut un emplacement (2).
En ce temps Eridou fut bâtie, Esagila fut bâtie,

(1) *Das Babylonische Weltschœpfungsepos*, Leipzig, 1896.
(2) *Ratu* est syn. de *pisannu*, magasin ou réservoir. Ici le sens semble exiger comme un noyau solide. Zimmern : une agitation.

Esagila où le dieu Lougal-dou-azagga habite au milieu de l'Océan,
Babylone fut faite, Esagila fut achevée,
15. Les dieux Anounaki furent faits ensemble.
Ils nommèrent noblement (?) la ville magnifique, la demeure de la joie de leur cœur.
Le dieu Mardouk lia du roseau (?) en face des eaux,
Il bâtit de la poussière qu'il répandit avec le roseau (?) ;
Pour les dieux, comme habitation de joie du cœur pour habiter,
20. Il bâtit l'humanité.
Le dieu Arourou bâtit avec lui la semence de l'humanité,
Il bâtit les animaux des champs, les créatures animées du champ,
Il bâtit le Tigre et l'Euphrate et les mit à leur place,
Il prononça bien leur nom, etc.

Suit la création des plantes et des animaux.

Il est remarquable qu'on prélude à la création en mentionnant l'absence de végétaux, l'ensemble des pays était couvert par la mer. On se souvient de la Genèse : Il n'y avait aucune herbe... un flot couvrait le sol. De plus, le nom est donné aux choses à mesure qu'elles sont produites. Si ma traduction est exacte, il y a une autre ressemblance beaucoup plus importante : c'est la formation de l'homme avec de la poussière. Jusqu'à présent on a cru qu'il s'agissait de la construction d'un palais. Zimmern et Müller mettent un point après la ligne 18. Mais il est remarquable que c'est Mardouk qui intervient ici, Mardouk « qui a produit les hommes », dont « les mains ont produit les hommes (1) », qui de fait les crée ici pour fournir aux dieux une demeure agréable. C'est cette demeure spéciale que construit ici Mardouk, puisque les dieux avaient déjà d'autres demeures (ligne 16). C'est bien l'homme que Mardouk va produire. Pour cela, il attache du *amu*, sorte de roseau (?) et s'en sert comme d'un squelette sur lequel il bâtit avec de la poussière. Cela ressemblerait beaucoup au texte de la Genèse. Les animaux viennent ensuite, et il est aussi question du Tigre et de l'Euphrate.

Quoi qu'il en soit de ces ressemblances, il est intéressant de constater que les Babyloniens avaient, eux aussi, deux relations de la création du monde. Dans celle dont nous parlons, il n'est pas question de péché, mais la fin est perdue.

En dehors des cosmogonies babyloniennes, nous sommes réduits à chercher des indices épars.

Le Paradis. — Les peuples indo-européens ont eu en général l'idée d'une montagne divine, située au nord ; c'était le séjour des dieux : pour les Indiens, le Mérou ; pour les Iraniens, l'Albordj ; pour les Grecs, l'Olympe ; pour les Germains, l'Asgard. Cette idée existait-elle aussi à

(1) Delitzsch, *op. cit.*, p. 110.

Babylone? Il semble que cette pensée est attribuée au roi de Babylone. (Is. XIV, 13). Et ce qui suggère l'idée d'une analogie entre cette montagne du nord et le Paradis, c'est qu'Ezéchiel (XXVIII, 13) y fait allusion en la combinant avec le jardin d'Eden. Mais le Psalmiste transporte cette idée au mont Sion, séjour du Dieu véritable (Ps. XLVIII, 3). Il n'y a donc à l'origine qu'une analogie très éloignée entre la montagne, séjour des dieux, et le Paradis planté pour l'homme. Encore une fois, nous laissons de côté le Paradis des Iraniens, source des grands fleuves, avec l'arbre de vie, etc.

La création de la femme. — On connaît le mythe de Platon dans le *Banquet*. L'union des sexes a pu paraître à quelques esprits le retour à un état primitif. C'était une manière d'expliquer la puissance de l'attrait sexuel. Mais on ne voit pas qu'il y ait eu sur ce sujet une tradition universelle, les Iraniens demeurant exclus.

L'arbre de vie. — Il est constant que les Assyriens et les Babyloniens attribuaient à l'arbre un caractère sacré et vivifiant. Ce qui diminue la portée de cette consécration, c'est que l'espèce n'est pas toujours la même, tantôt c'est un palmier, tantôt c'est un cèdre; ordinairement l'espèce est difficile à reconnaître : les rameaux sont horizontalement disposés, l'arbre est idéalisé. Les textes attribuent à la pomme de pin ou fruit du cèdre un pouvoir vivifiant, il dissipait les charmes des démons. Mais on ne voit pas qu'il soit question d'un arbre qui donne l'immortalité.

L'arbre de la science. — On a publié un dessin représentant un arbre entre un homme et une femme convenablement vêtus. Un fruit pend de chaque côté de l'arbre, et derrière la femme se déroule un serpent. Rien de plus frappant, c'est une illustration de la Genèse... mais le dessin est infidèle, et ceux qui ont vu la pierre affirment que le serpent n'existe pas. Toute analogie disparaît. On ne peut méconnaître cependant que l'antiquité, même sémitique, mettait en relation les arbres et la connaissance de l'avenir. La Bible a conservé le souvenir de ces traditions populaires, par exemple le térébinthe du devin (Gen. XII, 6), le térébinthe des devins (Jud. IX, 37). Lenormant voyait encore une analogie dans le buisson ardent, le palmier de Débora, le chêne de Gédéon : mais l'idée est tout autre (1). On ne peut pas conclure grand'chose de ce que le même idéogramme exprime en assyrien l'arbre *samullu*, et *nuru* la lumière. Il n'y a dans tout cela rien de très précis, sauf un certain rapport entre les arbres et la connaissance qui préparait l'expression : *arbre de la science*.

(1) On a allégué aussi II Sam. V, 24, le bruit des baumiers donnant le signal du combat, mais ils ne font que marquer la présence de Jahvé qui est censé s'avancer sur leurs têtes.

Le serpent. — Chez les Égyptiens, le serpent Apâpu lutte contre le soleil, Horus le perce de son arme. N'est-ce pas un simple mythe naturaliste, comme le serpent des Indous qui lutte contre Indra n'est que le symbole des nuages déchirés par le soleil?

Chez les Babyloniens, Lenormant a cité dans un syllabaire un grand serpent ennemi des dieux. Mais dans le même texte il est qualifié *kalmat ṣubâti*, le ver des habits! Tiamât n'a pas la forme du serpent. Cependant le serpent est trop remarquable pour n'avoir pas attiré l'attention des peuples primitifs comme un être prudent, c'est-à-dire rusé, mystérieux, doué d'une vertu particulière. L'opinion courante le jugeait probablement apte à représenter une puissance mauvaise et cependant maudite, qui ne peut résister en face.

Tout cela n'est pas très frappant. On ne peut conclure à une dépendance littéraire entre le récit de la Genèse et des récits à nous connus. Cependant si nulle part on ne retrouve une trace de ce qui fait l'esprit du récit de la Genèse, — la félicité première perdue par la faute de l'homme, — on se meut, dans le monde sémitique, dans le même cercle de symboles, séjour délicieux des dieux, arbres sacrés de la vie ou de la science, pouvoir merveilleux du serpent.

On peut donc conclure que parmi les peuples anciens, en dehors d'Israël, aucune tradition ne rappelle expressément l'histoire du péché d'origine, ni quant au fond des choses, ni quant aux circonstances. L'humanité est plus vieille qu'on ne le croyait lorsqu'on recueillait pieusement les débris des souvenirs prétendus primitifs. On ne rencontre ces ressemblances qu'à une époque assez basse, alors qu'elles ont pu procéder d'Israël par imitation. — Mais Israël lui-même? — Comment aurait-il pu garder la mémoire de circonstances précises, sans les emprunter au milieu d'où il était sorti? Et dans ce cas pourquoi ne se trouvent-elles pas ailleurs? Pourquoi ces détails sur un fait si ancien, quand tant d'autres souvenirs ont disparu? Humainement parlant, la transmission orale depuis le commencement du monde est souverainement invraisemblable. Il faut donc renoncer définitivement à une apologie plus ou moins imbue de traditionalisme, et se placer nettement sur le terrain de la Révélation. Au fond, il n'y a que deux manières d'expliquer le monde et l'histoire : ou bien Dieu laisse les choses suivre leur cours naturel, ou bien il s'en mêle pour conduire les hommes à un but surnaturel. Les catholiques savent quelle plénitude de vérité et de grâce il y a dans la conception surnaturelle, fondée sur la parole de Dieu ou la Révélation, dont les raisons les plus pressantes montrent la réalité. Si on croit que Dieu nous a révélé ce qu'il a prétendu faire en envoyant son Fils unique

pour racheter le monde du péché, il est tout simple de croire aussi qu'il nous a révélé ce qu'était ce péché et quelles en étaient les conséquences. Pourtant nous ne savons pas comment sa Révélation s'est transmise depuis l'origine du monde. Puisque aussi bien il faut s'en tenir à sa parole, il ne sert de rien de lui donner l'appui chancelant de prétendues traditions primitives qu'on ne trouve nulle part. A prendre le récit de la Genèse comme une information historique, si on le suppose purement humain, et remontât-il au temps de Moïse, sa valeur est simplement nulle pour nous renseigner sur ce qui s'est passé « dans la nuit des temps ». Il en est autrement de l'Évangile par rapport à la personne de Jésus, et cependant Augustin n'avait foi en l'Évangile qu'à cause de l'autorité de l'Église.

Si j'étais protestant, je ne consentirais pas à faire un acte de foi à l'exégèse de Dillmann ou de Wellhausen, ou à l'autorité historique d'un pareil document. C'est parce que les pays les plus protestants sont en général dépourvus de cet esprit logique qui est le privilège et le danger des races latines, qu'ils peuvent se maintenir dans un état religieux où « on se réclame de Christ et de la Bible ». Dans ces milieux, un néo-chrétien n'est pas ridicule.

A nous catholiques, l'Église garantit l'exégèse dogmatique et l'autorité de l'enseignement. Nous pouvons constater que l'exégèse est correcte et la défendre contre de fausses interprétations, nous ne pouvons donner d'autre raison de notre assentiment à l'histoire que l'autorité de Dieu. Mais l'Église ne nous dit pas si les circonstances du récit doivent être prises à la lettre, et aucune doctrine théologique importante n'est fondée sur la réalité historique de ces faits : que la femme a été formée d'une côte de l'homme, ou que le serpent a parlé. Dès lors nous avons pu rechercher de notre mieux la pensée de l'auteur. Il nous a paru certain qu'il prétendait enseigner une histoire vraie; mais il se montrait trop pénétrant et trop profond pour ne pas comprendre ce qu'elle avait d'étrange dans les détails, et il nous mettait lui-même sur la voie de l'interprétation symbolique. Il est vrai qu'on n'invente pas de toutes pièces une série de symboles pour raconter une histoire vraie; mais si une histoire vraie, connue par révélation, a pris dans une nation une forme populaire, un homme de génie ne pourra-t-il la revêtir de ces circonstances pittoresques qui figureront dans son récit comme une métaphore ou un symbole? De ce que de son temps la majorité les prenait à la lettre, il ne s'ensuit pas qu'il l'ait entendu ainsi : Platon, qui n'a pas sa rectitude morale, ne partageait pas toutes les idées courantes des Athéniens. Ces différences entre les esprits sont de tous les temps. L'homme avait besoin de Dieu pour

connaître cette histoire : il n'avait qu'à suivre sa pente pour l'accommoder à sa manière et peut-être la défigurer. L'inspiration accordée à l'auteur de la Genèse remet les choses au vrai point, en tenant compte de l'infirmité humaine. Nous ne rougirons jamais d'être instruits par notre Père de ses desseins sur nous, et nous jugeons raisonnable d'attribuer à la Révélation une leçon très haute, qui a échappé à tous les hommes, sauf à ceux qui croient la tenir de la Révélation. Mais nous ne trouvons pas indigne de Dieu de nous enseigner cette vérité d'une manière très simple, avec les traits que l'imagination populaire se transmettait, et dont l'auteur inspiré s'est servi comme de symboles; et nous ne voudrions pas que des âmes se perdent pour refuser leur adhésion à ce que l'Église ne leur demande pas de croire.

Fr. M.-J. Lagrange.

Jérusalem.

LES COMMENTAIRES DE S. ÉPHREM

SUR LE PROPHÈTE ZACHARIE

I

J'ai donné, il y a trois ans, aux lecteurs de la *Revue biblique*, un aperçu des *Commentaires* de saint Éphrem sur les Livres de l'Ancien Testament. Comme il a été dit alors, il ne nous reste des Commentaires du moine d'Édesse que des *Scolies*, quelques discours exégétiques et les deux admirables poèmes sur Joseph et sur Jonas que nous avons analysés. Les Scolies sont tirées de la *Chaîne* écrite en 861, au couvent de Sainte-Barbe, sur la montagne d'Édesse, par un moine syrien appelé Sévère. Nous n'avons de cette précieuse Chaîne que deux exemplaires conservés, l'un à la bibliothèque du Vatican, l'autre au Musée Britannique. Ce dernier est malheureusement incomplet. Le Codex du Vatican a fourni à la grande édition romaine des *Œuvres* de saint Éphrem toutes les Scolies qu'elle contient. Les éditeurs ont omis les Scolies sur les vingt-six derniers chapitres d'Isaïe et sur les cinq petits prophètes, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie et Aggée. Heureusement le manuscrit de Londres est complet sur les grands et les petits prophètes. C'est ce qui m'a permis de compléter l'édition de Rome en insérant dans le recueil des œuvres inédites du diacre d'Édesse, qui est le plus grand et presque le plus ancien écrivain de l'Orient chrétien, les Scolies sur les prophètes que je viens de nommer (1), ainsi que sur les *Lamentations* de Jérémie, qui n'ont été données qu'en partie par les savants Maronites de Rome.

Depuis lors, un nouvel examen du manuscrit du British Museum m'a fait découvrir les *Scolies* sur les deux premiers chapitres du prophète Zacharie. Ces Scolies manquent dans l'édition de Rome, qui commence seulement au chapitre III et ne donne qu'en partie les scolies des chapitres III et IV. Le manuscrit de Londres contient le prophète tout entier; mais pour les dix derniers chapitres il n'y a, entre le manuscrit de Londres et celui de Rome, que de légères variantes (2).

Saint Éphrem est de tous les Pères, le plus ancien qui nous ait laissé des commentaires sur Zacharie; il a précédé saint Jérôme d'un demi-siècle. Comme ses Scolies ont été retrouvées seulement au siècle dernier, les grands commentateurs, comme Cornélius a Lapide, Ribéra et Calmet, ne les ont pas connues. Parmi les modernes, peu d'exégètes s'en sont servis, parce que la grande édition de Rome, qui les contient, est trop peu répandue et trop peu connue. Les nombreuses controverses soulevées de nos jours ont attiré l'attention sur les prophéties de Zacharie, dont saint Jérôme re-

(1) Voir *Sancti Ephraem syri Hymni et Sermones*, Mechliniae, 1886, t. II, col. 103 sqq.

(2) Le codex du British Museum appartient à la célèbre collection syriaque de Nitrie. Il porte le n° : *Add. manuscr.* 12,146. Les Scolies sur Zacharie commencent au fol. 30 *b*. Le manuscrit est décrit au long dans W. Wright, *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum*, part. II, p. 908-914.

connaissait déjà l'obscurité. Les exégètes rationalistes, en niant presque tous le sens messianique des grandes visions du prophète, ont encore augmenté l'obscurité des oracles de Zacharie. Ces diverses considérations me font croire que les abonnés de la *Revue biblique* trouveront agrément et profit à lire ces Scolies, bien que fort courtes, d'autant plus que c'est la première fois qu'elles sont données en entier et traduites en français. De plus, les traducteurs romains ont traduit fort librement et ont par là fait dire à saint Éphrem beaucoup de choses qui ne se trouvent pas dans ses Scolies. J'ai traduit aussi littéralement que le permet la langue française, visant moins à l'élégance qu'à l'exactitude. Ma traduction offrira donc l'avantage d'une scrupuleuse fidélité.

II

« DU MÊME MAR (1) ÉPHREM, DOCTEUR, EXPLICATION DU PROPHÈTE ZACHARIE. »

Ce titre est donné par le moine Sévère, compilateur de la Chaîne; le moine a mis « du même Mar Éphrem » parce que le commentaire sur Zacharie fait suite aux Scolies de saint Éphrem sur Aggée.

« Le prophète Zacharie était, selon la chair, fils de Barachie, et selon l'esprit, fils du prophète Addo qui l'avait formé par ses vertus et ses hauts faits. Après avoir imité les vertus d'Addo, il tomba malade et mourut dans une grande vieillesse. Il fut inhumé à côté d'Aggée. Il avait prophétisé durant trente-sept ans, quatre cent soixante-quinze ans avant Jésus-Christ (2).

CHAPITRE I

I, 1. « *Le huitième mois, le premier du mois* (3), *la seconde année de Darius, l'oracle du Seigneur fut adressé à Zacharie, fils de Barachie, fils d'Addo, en ces termes* ». Zacharie prophétisa après le retour (de la captivité), la seconde année de Darius.

« *Le Seigneur s'est irrité contre vos pères, et mes prophètes vivront-ils toujours?* C'est-à-dire : Il les a menés en captivité à cause de leurs péchés. Car ils disaient : Tant que son Temple est au milieu de nous et que nous avons des prophètes, le malheur ne fondra pas sur nous. A raison de cela il leur déclare par les prophètes que le temple du Sei-

(1) *Mar* est un titre d'honneur que les Syriens donnent aux saints et aux prélats. Il correspond au français « Monseigneur ».

(2) L'an 475 désigne la fin de son ministère prophétique. Cette courte notice concorde en quelques points seulement avec l'auteur *De vitis prophetarum*, attribué à S. Épiphane dans Migne. *Patrol. gr.* XLIII, col. 411.

(3) C'est la leçon de la Peschita. L'hébreu omet « le premier du mois ».

gneur et les prophètes ne servent de rien à ceux qui ne font pas la volonté du Seigneur et n'écoutent pas la parole de ses serviteurs les prophètes. *Revenez à moi et je reviendrai à vous, dit le Seigneur*, c'est-à-dire je retournerai vers vous le cœur des rois de Perse, pour qu'ils vous excitent à la construction du temple dont ils vous empêchent. *Je suis le Seigneur puissant* (1). *Mes oracles et mes commandements que j'ai donnés à mes serviteurs les prophètes*, — pour qu'ils enseignassent que, comme je suis puissant à infliger du mal, de même je suis puissant à faire du bien. — *Vos pères se les ont rappelés et ils ont réfléchi et ils ont dit*, — c'est-à-dire commes vos pères se sont rappelé, durant la captivité, mes commandements et ont dit dans la douleur de leur âme : Le Dieu puissant nous a traités selon ses desseins.

8-16. « *Je vis durant la nuit un homme monté sur un cheval roux qui se tenait entre des arbres touffus.* — Il appelle nuit les ténèbres du crucifiement; l'homme c'est l'Emmanuel; le cheval rouge signifie la croix, soit à raison de la gravité des tourments de la passion, soit à raison de la couleur du sang précieux. *Il se tenait entre des arbres touffus* pour marquer l'extension des mains des larrons. *Et derrière lui des chevaux roux, des marquetés et des blancs... et ils répondirent et dirent à l'ange du Seigneur qui se tenait entre les arbres : Nous avons parcouru la terre et toute la terre est habitée et tranquille*, c'est-à-dire peuplée et en paix.

« D'autres cependant prennent celui qui est assis sur le cheval rouge pour un autre symbole et disent que l'homme c'est un ange; ils se fondent sur ce qu'il est appelé homme; le cheval roux, c'est l'éclat du peuple hébreu; les arbres touffus ou les montagnes (2) marquent la population nombreuse et dense d'Israël avant la captivité qui devait jouir du retour, ou bien les deux royautés qui surgirent en Israël et qui ressemblaient à des monts massifs et élevés. Par les chevaux roux, blancs et marquetés il désigne les anges, princes et souverains des nations, qui étaient alliés à Gabriel, l'ange de la paix et des promesses, ou bien les anges, qui aiment les hommes et se réjouissent de leur salut, que Dieu a envoyés pour visiter toutes les nations, pour visiter et examiner la dispersion d'Israël. Quant à ce qu'ils dirent : Nous avons parcouru la terre et voilà qu'elle est toute peuplée et en paix, et Israël seul est dispersé, par ces paroles il en appelle à la miséricorde de Dieu

(1) *Fort*, c'est ainsi que la Pesehita rend ici et plus loin l'expression hébraïque יהוה צְבָאוֹת qu'elle conserve I *Sam.* I, 11; IV, 4; XV, 2, etc. Les Septante mettent παντάκρατωρ et la Vulgate *Dominus exercituum* qui se rapproche davantage de l'hébreu.

(2) La version des LXX, au lieu « d'arbres touffus », a ἀπ' ὄρεων κατασκίων, des montagnes qui donnent de l'ombre; saint Éphrem connaissait cette variante.

envers Israël. Il donnait ainsi occasion à l'ange, qui parlait au prophète et qui est Michel, le prince du peuple hébreu, de dire : *Jusques à quand resteras-tu sans pitié pour les villes de Juda? Alors le Seigneur répondit à l'ange, qui me parlait, de bonnes et consolantes paroles* (1), qui sont des paroles de miséricorde pour Israël. C'est ce qui est écrit plus loin : *Le Seigneur dit : Je reviendrai à Jérusalem par miséricorde et ma maison y sera rebâtie;* en réalité, il s'agit de Jérusalem et de la construction du temple qui fut bâti après le retour, spirituellement cela regarde l'édification de l'Église et la venue du Messie.

« Et encore : *Le Seigneur répondit à l'ange qui me parlait,* c'est-à-dire qui allait me parler et me faire comprendre ce qu'il montrait en vision. Les *belles paroles* qu'il me répondit sont les biens qu'en réalité il avait promis aux fils de son peuple, et les *oracles de consolation* sont le retour d'Israël et la perte de ses ennemis qu'il avait décidée.

14-17. « *J'aime Jérusalem et Sion avec une ardeur grande et jalouse, et je suis enflammé d'une grande colère contre les nations,* c'est-à-dire pour les relever de leur ruine; mais les nations Babyloniennes et assyriennes, qui jusqu'à présent affligent mon peuple, souffriront ce qu'elles ont fait subir à mon peuple, *parce que moi, j'ai été irrité un peu,* j'ai livré mon peuple entre les mains de ces nations pour subir un châtiment léger, tempéré par la miséricorde; *elles, au contraire, ont augmenté leur iniquité,* — parce qu'après l'explétion du temps du châtiment; elles m'affligent; *je reviendrai à Jérusalem avec miséricorde,* — selon ma miséricorde et non selon la justice de ses habitants, et *je rétablirai en elle ma maison* que les Chaldéens ont renversée; *et le niveau sera étendu sur Jérusalem,* — le niveau depuis qu'il est étendu pour construire les murs de Jérusalem. *Et le Seigneur rebâtira Sion* (2), — au temps de la ruine de ceux qui n'ont pas fait miséricorde lorsqu'ils disposaient de l'autorité. *Et le Seigneur choisira Jérusalem,* — au jour de la réprobation des prémentionnés.

18-19. « *J'élevai les yeux et je vis, et voilà quatre cornes, celles qui ont dispersé Israël.* — Par ces quatre cornes nous entendons les quatre rois des quatre peuples; les rois sont Phoul ou Téglatphalasar, roi d'Assyrie et Salmanasar son successeur, et après ce dernier, Sennachérib et Nabuchodonosor; les peuples sont les Babyloniens, les Assyriens, les Perses et les Mèdes. Ce sont là les sauterelles volantes, le

(1) La Peschita a : *de bonnes paroles et des oracles de consolation.* Ce sont les mots qu'Éphrem explique plus loin.

(2) Cfr. la Peschita, l'Hébreu et la Vulgate ont : *consolera.*

bruchus, le grillon et le criquet, noms sous lesquels Ioël (cap. I, 4) les désigne (1). Dans le sens spirituel ils sont entendus des suppôts du démon.

20-21. « *Et il me montra quatre ouvriers... de sorte qu'aucun homme n'a relevé la tête.* Si l'architecte plein de sagesse s'appelle Paul, il n'est pas extravagant de dire que les ouvriers sont les évangélistes. Les ouvriers sont aussi les rétributions et ceux qui sont établis par eux sont également les rétributions. *Et ceux-ci vinrent les épouvanter et détruire les cornes des peuples*, c'est-à-dire de même que les anges des nations agirent contre eux avec violence durant le temps de la captivité, de même les anges de paix insisteront en leur faveur durant le temps de paix et de prospérité. »

Telles sont les *Scolies* du moine d'Édesse sur le premier chapitre de Zacharie. On remarquera que saint Éphrem suit et explique le texte syriaque tel que nous le donne la version appelée Peschita ou Simple; il la suit même là où, comme aux versets 1, 8, 10, elle diffère légèrement du texte hébreu. Au verset 8 il mentionne une variante, sans dire d'où il la tire. Elle se trouve dans la version des Septante et pas ailleurs. Comme saint Éphrem ne connaissait pas le grec, selon le témoignage unanime des écrivains syriens et grecs, on se demande si la version grecque était déjà traduite en syriaque, ou s'il a emprunté cette variante à quelque commentateur. Car il avait, sous la main, des commentateurs qu'il ne nomme pas, mais qu'il indique en disant : « D'autres cependant prennent, etc. » La version *Hexaplaire*, éditée par Middeldorp contient le mot ܛܘܪܐ *montagnes* au lieu *d'arbres touffus* : mais cette version est attribuée à Paul, évêque de Téla au septième siècle. Elle est donc de beaucoup postérieure à saint Éphrem.

Le saint Docteur voit dans l'ange qui parlait au prophète, l'archange Michel, le prince du peuple hébreu. C'était, comme nous l'apprend saint Jérôme, dans son *Commentaire* sur Zacharie, le sentiment des Hébreux, que saint Éphrem suit ici et souvent ailleurs. Saint Jérôme fait la même chose que le moine d'Édesse et, comme lui, après avoir donné le sens littéral, il ajoute le sens spirituel et mystique. S. Éphrem entend par les quatre cornes, les quatre rois Phoul ou Téglatphalasar, Salmanasar, Sennachérib et Nabuchodonosor et aussi les quatre monarchies des Babyloniens, des Assyriens, des Perses et des Mèdes. Saint Jérôme, au contraire, fait des quatre cornes les quatre monarchies des Babyloniens, des Médo-Perses, des Grecs et des Romains.

CHAPITRE II

1-3. « *Je levai les yeux et je vis un homme et dans sa main un cordeau de mesureur et je lui dis : Où vas-tu? Il me répondit : mesurer Jérusalem.* — C'est-à-dire il est envoyé pour mesurer la longueur et la largeur de Jérusalem. *Et l'ange vint vers celui qui se tenait debout*

(1) Voir saint Jérôme, *In Ioel.* I, 4.

entre les arbres (1) *et lui dit : Cours, dis à ce jeune homme* de ne pas la mesurer, parce que quelque longueur qu'il veuille donner à sa mesure, elle sera trop petite pour contenir la multitude des habitants de Jérusalem. Car il dit : *Jérusalem sera habitée* (2) *comme un champ rempli de fruits à raison de la multitude de ses habitants et de ses animaux, et je serai pour elle, dit le Seigneur comme un mur de feu à l'entour et je serai dans la gloire au milieu d'elle.* Ces deux anges, celui qui se tenait debout et celui qui allait au-devant de lui sont pris pour le Verbe de Dieu et son Esprit-Saint (3); l'un qui prononce et statue sur l'abondance de l'Église de Jérusalem, l'autre qui est pour elle comme un mur de feu à l'entour pour la protéger et qui habitera en elle pour sa gloire. *Jérusalem sera comme des champs à raison de la multitude des habitants et des animaux* (4), qui seront en elle, et ils n'auront pas besoin d'être protégés par un mur de pierre, parce que je serai au milieu d'elle et parce que je serai pour elle, dit le Seigneur, comme un mur de feu, qu'un homme ne peut maîtriser. Ces paroles *Jérusalem sera comme des champs* s'entendent encore, non de cette Jérusalem matérielle, mais de la Jérusalem céleste, où il y a beaucoup de demeures (5). Comme il est juste, chacun recevra sa tente selon ses œuvres, et sa place selon ses vertus dans ce séjour de la rétribution des biens.

6. « *Oh! oh! fuyez de la terre de l'aquilon,* — ils n'avaient pas été empêchés de revenir, en vertu des décrets de Cyrus, avec gloire comme Isaïe l'avait prédit.

9. « *Car voici que je lève la main pour leur ruine,* — les dommages qu'ils vous ont fait subir leur seront infligés par d'autres.

10-13. « *Chante donc, fille de Sion,* parce que par les merveilles que je fais en toi, je montre à toutes les nations que *je viens habiter au milieu de toi.* — Quand les nations auront vu mes prodiges. *Et le Seigneur viendra à Juda,* — il rendra à Juda sa part. *Et il se complaira dans Jérusalem.* — Il a eu pitié d'elle et s'est réjoui du salut de celle qui depuis longtemps était réprouvée. *Que toute chair soit saisie de crainte devant le Seigneur,* — qui se lève du haut de son tranquille séjour pour notre vengeance.

(1) Cette leçon diffère de la Peschita, du texte original et des autres versions. Elle est prise du ch. I, 8.

(2) La version Peschita a : ܠܝܪܘܫܠܡ ܬܬܝܒ, et la version Hexaplaire a comme ici ܬܬܝܒ ܕܠܝܬ ܫܘܪܐ. Le texte hébreu suivi par la Vulgate porte : « Sera habitée sans muraille. »

(3) Il est à remarquer que l'Esprit-Saint est appelé par saint Éphrem, *l'Esprit du Fils*, expression qui suppose la Procession *a Filio* comme l'observent les théologiens.

(4) C'est le texte de la Peschita.

(5) *Joan.*, XIV, 2.

CHAPITRE III

1-2. « *Et il me montra le pontife Jésus qui se tenait debout devant l'ange*, qui était le prince et le gouverneur des Juifs, c'est-à-dire l'ange Michel. *Et Satan se tenait à sa droite pour lui nuire.* Satan, ce sont leurs adversaires qui les environnaient de toutes parts et les faisaient souffrir; Satan se tenait aussi debout contre le Pontife, fils d'Aaron, comme autrefois par ses mages contre Aaron lui-même, et lui dressait des embûches pour imprimer une souillure au consacré de Dieu. *Et l'ange dit à Satan qui se tenait à la droite* du Pontife, pour pervertir, s'il le pouvait, sa conduite droite : *Que le Seigneur qui a choisi Jérusalem te réprime*, parce que tu es venu pour tenter le Pontife de Jérusalem et pour perdre Jérusalem au moment où le Seigneur les a choisis tous deux et les régit afin qu'ils soient sauvés au milieu de ceux qui périssent. *Que le Seigneur* donc *te réprime* de ce que tu veux mépriser sa vérité et de ce que tu penses pouvoir anéantir sa volonté. *C'est là le tison qui a été tiré du feu.* — C'est là le tison qui, après soixante-dix ans, a été tiré du feu de Babylone; il appelle tison enflammé, le pontife et le peuple d'Israël, qui ont été délivrés de la captivité comme d'un feu; mais tu es venu les faire pécher afin que du feu des Chaldéens ils soient livrés au feu que le peuple de Gog a allumé.

4. « *Otez-lui ses vêtements sales et revêtez-le de beaux habits.* Les vêtements qu'on ôte au pontife Jésus ce sont son humiliation, son déshonneur, son dépouillement, la cessation de son ministère et la honte de sa captivité, lorsqu'il fut dépouillé des vêtements sacrés et éloigné de l'autel. Dans un autre sens, Jésus, le Pontife fils de Josédech, que Dieu préposa au service divin en Israël après le retour de la captivité, qui se tenait devant l'ange du Seigneur et à la droite duquel se tenait Satan pour s'opposer à lui, est la figure des choses futures; il préfigurait le suprême pontificat de Jésus-Christ, le Verbe de Dieu qui a été constitué par Dieu son père et envoyé pour être notre pontife suprême et le gardien de notre foi, et qui a été notre victime de propitiation par l'effusion de son sang. Ce qui est dit que *Satan se tenait debout à droite de Jésus, fils de Josédech*, c'est la figure de Jésus notre Dieu, ce fils de Josédech, c'est-à-dire du Dieu Juste qui fut conduit par le Saint-Esprit, cet envoyé du Seigneur, dans le désert pour être tenté par le Diable ou Satan. Quant à ce qu'il *était revêtu d'habits sales*, Isaïe l'a expliqué dans sa prophétie en disant : *Le Seigneur a mis sur lui les*

péchés de nous tous (1). Ensuite l'ange ordonne de lui ôter ses vêtements sales, c'est la figure de Jésus-Christ qui a pris sur lui les péchés du monde entier et les a emportés *devenu victime de propitiation pour nos péchés, et non seulement pour nous mais pour le monde entier* (2) et par la propitiation qu'il nous a procurée, il nous a ôté nos vêtements sales. En le revêtant de beaux vêtements et lui plaçant une couronne pure sur la tête il a préfiguré la grâce de l'Esprit-Saint qui nous a été donnée par l'adoption comme fils.

5. « *L'ange dit* à ceux qui se tenaient devant lui, qui sont les compagnons de Jésus pour l'ornement de son sacerdoce : *Placez une couronne pure sur sa tête.* Au lieu de ce qui avait été dit au Pontife qui existait aux jours de la captivité : *J'enlèverai la tiare et la couronne de ta tête*, il donna touchant celui du retour l'ordre suivant : *Posez une couronne pure sur sa tête.*

7. « *Si tu marches dans ma voie et si tu observes mes commandements, tu gouverneras ma maison et tu garderas mes parvis,* — tu commanderas à ma maison et je te donnerai des fils qui se remplaceront pour servir devant moi.

8. « *Écoute, Jésus, avec tes compagnons, hommes admirables qui demeurent devant toi : Voici que je vais faire venir mon serviteur Orient,* c'est-à-dire Zorobabel qui est semblable au soleil levant, voici que je le fais briller comme l'aurore par ses actions. Ce passage dans le sens figuratif se rapporte à Jésus, le sauveur véritable qui a été appelé *serviteur* (3), parce qu'il s'est incarné, qu'il s'est anéanti et qu'il a pris notre forme, la forme d'esclave, volontairement pour notre salut. Il a aussi été appelé *Orient* pour montrer qu'il est la splendeur de la gloire du Père et l'image de sa substance. Les *hommes admirables*, qui sont avec le Pontife Jésus, fils de Josédech nous représentent mystiquement la parole touchant le Christ (4) et les saints Apôtres ses disciples auxquels l'Esprit prophétique adresse une promesse formelle touchant le Christ en disant : *Voici que je vais faire venir mon serviteur Orient.* D'autres disent que ce sont les prophètes qui sont appelés *hommes admirables.*

9. 10. « *Parce que c'est la pierre* (5) *que j'ai placée devant Jésus; sur*

(1) *Is.* LIII, 6.

(2) *I Joan.* II, 2.

(3) Le saint docteur explique de la même manière le mot *serviteur* dans son commentaire sur Isaïe XLIX, 6 et suiv.

(4) Les traducteurs romains ont omis « la parole touchant le Christ » qui semble de trop et mis « representant apostolos ».

(5) C'est le texte de la version Hexaplaire; la Peschita a ܐܒܢ ܐܝܩܪܐ ܕܐܬܬܝܬ.

cette pierre il y a sept yeux. Il appelle pierre la royauté mise devant Samuel. *Et sur une seule pierre sept yeux.* Les sept yeux sont les sept hommes admirables qui demeuraient là et étaient les gardiens de l'autorité et comme les yeux du prince regardant jusqu'aux extrémités du royaume. Les sept yeux sur la pierre sont encore la figure de l'Église avec ses sept contemplations spirituelles (1). *Voici que j'ouvrirai ses portes* (2), les portes de Jérusalem — *constamment* par une paix durable et exempte de crainte. En un sens plus élevé les portes de l'Église ont été ouvertes, comme le dit Isaïe (3). *Ses portes seront ouvertes continuellement; elles ne seront fermées ni jour ni nuit afin que les sauvés du Seigneur puissent entrer. Voilà que j'ouvre ses portes, dit le Seigneur puissant, je rechercherai et j'ôterai l'iniquité de cette terre en ce jour-là, et l'ami appellera son ami sous son figuier et sous sa vigne.* C'est-à-dire je dévasterai la terre et elle produira des fruits abondants à moi; il dit *à moi*, c'est-à-dire je la ramènerai à mon service et à mon culte. Selon une autre leçon : *Voici que je creuse une fosse, dit le Seigneur tout-puissant, et je rechercherai toute l'iniquité de cette terre en un jour; en ce jour-là, dit le Seigneur puissant, vous vous appellerez chacun sous le figuier et sous la vigne* (4). Dans le sens spirituel, il appelle creusement de la fosse l'ouverture de son saint côté dans lequel il toucha et vit, c'est-à-dire montra et mit à nu toute l'impiété et toute l'iniquité cachée dans le peuple maudit et furieux des Juifs contre le Christ. Il appelle donc figurément creusement de la fosse l'ouverture ou la perforation du côté du Christ. Il dit : creusèrent (transpercèrent), selon la parole de David (5) : *Ils ont creusé*, ou transpercé *mes mains et mes pieds.* Par cette ouverture de son saint côté le Christ a effacé les péchés du monde entier et a manifesté toute l'iniquité d'Israël en ce jour unique où il fut crucifié. En ce même jour les anciens cultivateurs s'en allèrent, et d'autres les remplacèrent. Il emploie aussi les termes de figuier et de vigne voulant indiquer la culture de la vigne. Par ces paroles : *Vous vous appellerez chacun sous le figuier et sous la vigne*, il signifie que chacun sera à son prochain cause de biens, en lui communiquant les vertus qu'il aura acquises auparavant.

(1) L'édition romaine ajoute ici une scolie de Jacques d'Édesse.

(2) L'auteur suit la Peschita, qui diffère ici du texte et des autres versions.

(3) *Is.* LX, 11.

(4) Cette leçon est donnée par les Septante et elle est reproduite dans les mêmes termes par la version hexaplaire.

(5) *Ps.* XXI, 17.

CHAPITRE IV

2-3. « *Et je dis : J'ai vu un candélabre d'or et une coupe sur son sommet et sept lampes sur lui.* Le candélabre d'or, selon le sens obvie, signifie le royaume qui soutient le tout, la coupe qui est sur son sommet, le sacerdoce, les sept lampes, les sept aides, comme au temps d'Ézéchias, savoir : Holdaï, Tobie, Idaias, Josias, Aggée, Malachie et Zacharie lui-même. Dans le sens spirituel le candélabre nous représente la figure de la sainte croix ; la coupe sur son sommet c'est l'Église ; les sept lampes sont les sept recteurs de l'Église de Dieu, les apôtres, les prophètes, les docteurs, les thaumaturges, les recteurs, ceux qui ont reçu le don de guérir et les coadjuteurs. *Et sept becs à chacune des lampes et deux oliviers à droite et à gauche de la coupe.* 14. *Et il me dit : Ce sont là les deux fils de l'onction qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre.* En réalité les sept becs de la lampe indiquent que le travail de ces sept coadjuteurs n'est pas le travail d'un seul mais de plusieurs, c'est-à-dire des sept associés qui travaillent avec Zorobabel. Les deux oliviers qui se tiennent à droite et à gauche de la coupe nous figurent les deux princes du peuple : Jésus et Zorobabel, dont l'un a reçu l'onction royale et l'autre l'onction sacerdotale. Dans le sens spirituel, les sept becs de la lampe sont la figure de tout l'enseignement de l'Eglise qui est à la fois pour le peuple et pour ceux qui gouvernent. Les deux oliviers à droite et à gauche de la coupe, sont les deux Testaments, et figurent le sacerdoce et la royauté, les deux fils de l'huile ou de l'onction sont la figure du peuple Juif et des nations.

6. « *Voici l'oracle du Seigneur touchant Zorobabel : non par une armée, non par la force, mais par mon esprit, dit le Seigneur puissant,* c'est-à-dire : ce ne sera pas par son armée ou par sa force que Zorababel fera réussir ce qu'il médite, mais par mon esprit, comme il fit autrefois à Samson.

7. « *Qu'es-tu, ô grande montagne devant Zorobabel, sinon comme une plaine?* Qu'es-tu, ô grande montagne, que penses-tu, ô Gog, pour qu'on te compare à une grande montagne? ou que penses-tu faire en venant contre Zorobabel comme contre un rocher? Tu te crois une grande montagne, mais tu n'es qu'une vallée. *Et il posa la pierre principale de la concorde et de la miséricorde. De la concorde,* parce que toutes les tribus de commun accord adhérèrent à lui ; *de la miséricorde,* parce que sa royauté fut aimée à cause de ses succès et de son humilité.

9. « *Les mains de Zorobabel ont posé les fondements de ce temple et ses mains l'achèveront et vous saurez que le Seigneur Dieu tout-puissant m'a envoyé vers vous.* Qu'il doive s'achever durant quarante ans par ses mains cela peut s'entendre dans le sens réel et dans le sens figuratif. Cela est dit, dans le sens réel, de Zorobabel et du temple qu'il construisit après le retour; dans le sens spirituel, du Christ, qui, selon l'humanité, fut de la race de David ou de Zorobabel, descendant de David, et de l'Église qui a été bâtie par la foi en Jésus-Christ dans toutes les nations qui ont cru en lui, ont été délivrées par lui du diable et de la mort et ont été réunies en une seule maison qui est l'Église du Christ.

10. « *Ce sont là les sept yeux du Seigneur qui promènent leurs regards sur toute la terre,* c'est-à-dire, ce sont là les sept yeux que tu as vus sur la pierre, parce que les sept gouverneurs dirigent selon la volonté de Dieu les états des justes. Dans le sens spirituel les sept yeux du Seigneur qui promènent leurs regards sur toute la terre, laquelle subsiste par sa volonté, sont les sept opérations du Saint-Esprit.

11. « *Et vous verrez une pierre de discernement dans les mains de Zorobabel* (1), c'est-à-dire : Vous verrez, ô Juifs, la pierre de discernement, la pierre d'étain avec laquelle les constructeurs discernent la rectitude des murailles de la maison. Dans le sens spirituel, il est dit : Vous verrez les prodiges et les miracles qui s'opéreront par les mains de Zorobabel. Je pense que cette pierre signifie l'Esprit du Seigneur. Car après l'ange ajouta : *Ce sont là les sept yeux du Seigneur. Les canaux qui versent l'or* (2) sont les bouches du sacerdoce et de la royauté, lorsque les deux annoncent la vérité. »

CHAPITRE V

1-2. « *Je vis un volume qui volait ; sa longueur était de vingt coudées et sa largeur de dix et il (l'ange) me dit : C'est la malédiction qui se répand sur toute la face de la terre,* pour dévaster la terre à cause des péchés de ses habitants. Ce qui est dit du volume qu'il vit se rapporte à l'humanité de l'Emmanuel suspendu à la croix. Si quelqu'un objecte que l'ange l'appelle malédiction, qu'il écoute saint Paul qui dit : *Il est devenu malédiction pour nous* (3). Quant à ce que sa longueur était de trente (*sic*) coudées et qu'il dévasta toute la terre de Juda durant soixante-dix ans,

(1) L'auteur ne suit pas la version simple qui a « ils verront » au lieu de « vous verrez ».
(2) L'auteur suit la version Peschita.
(3) *Gal.* II, 13.

c'est la figure du péché des trente pièces d'argent que les Juifs donnèrent et de la dévastation pour toujours, qui devait détruire leur ville comme Daniel l'avait prédit (1).

3-4. « *Et l'ange dit : Celui qui la volera, recevra justice comme elle* (2), c'est-à-dire sera jugé comme elle. *Je ferai sortir le volume, dit le Seigneur, et il entrera dans la maison du voleur et il consumera ses bois et ses pierres.* Ces paroles nous font comprendre le but du prophète, que voici : Après que les Hébreux furent revenus de la captivité, ils entendaient de nouveau la loi et ils écoutaient les prêtres avec des oreilles endurcies volant, jurant, mentant et interprétant selon leur gré les commandements de Dieu qui défendent cela, et disant : il n'y a pas de péché pour nous, parce que le besoin et la nécessité nous forcent à voler et à mentir, et Dieu ne punit pas ceux qui par nécessité volent et mentent. C'est pourquoi Dieu leur montre comme envoyé par lui un volume volant dans l'air et dans lequel était écrite la réprimande des voleurs et des parjures.

6-7. « *Et l'ange qui me parlait me montra aussi une kialta* (3), *et me dit : C'est la kialta qui contient tous les péchés de la terre. Et voilà qu'un talent de plomb fut soulevé et une femme était assise dans la kialta.* Kialta vient du mot *kaila* et est presque synonyme. Dans sa notion spirituelle ce mot marque la quantité, le poids et la mesure des péchés des hommes, comme il est écrit : *La kialta des iniquités des Amorrhéens n'est pas encore comble* (4) et Notre-Seigneur a dit aux Juifs : *Vous aussi remplissez la mesure de vos pères* (5). De cette manière l'ange montra au prophète une kialta et dit qu'elle contenait les péchés des hommes ; et le motif pour lequel cela a été montré c'est que, les Israélites, après leur retour de la captivité, se voyant persécutés par les nations voisines disaient dans leur découragement : Nos péchés et les péchés de nos pères pèsent encore sur nous, et Dieu n'a pas pitié de nous et ne détourne pas de nous les ruses de nos ennemis qui nous maltraitent. Que nous sert-il de nous livrer au travail inutile de rebâtir la ville et le temple ? car aussitôt que nous voulons construire, nous en sommes empêchés par les guerres que nous font nos ennemis. C'est pourquoi Dieu montre symboliquement au prophète la kialta et la femme assise dedans, qui est le symbole du péché ; en même temps il montre qu'elle ne reste pas là, mais qu'il l'envoie à Babylone, la meur-

(1) *Dan.* IX.

(2) C'est le texte de la Peschita.

(3) En hébreu un épha, mesure des solides qui vaut 31 1/2 centilitres. La Peschita met ܩܠܝܬܐ que les lexicographes rendent par *mesure* en général.

(4) *Gen.* XV, 16.

(5) *Matth.* XXIII, 32.

trière d'Israël, où elle demeure renfermée jusqu'à ce que vienne le temps de sa destruction et de la ruine qui l'attend. Tandis que l'ange montre cela en particulier touchant le péché d'Israël, il veut marquer dans le sens mystique la ruine du péché en général par les paroles qu'il prononce sur la femme qui est chassée et envoyée à Babylone pour toujours. La pierre de plomb placée sur l'ouverture est pour nous la figure de Notre-Seigneur qui a fermé la bouche du péché et l'a vinculé de telle sorte qu'il ne puisse plus dévorer les vivants.

9-10. « *Et voilà que deux femmes sortaient et le vent était dans leurs ailes.* Les deux femmes qui enlevèrent le péché pour le porter à Babylone nous représentent la Justice de Dieu et sa Vengeance et sont la figure de la prophétie et de l'apostolat. Car, par ces deux ailes, le péché a été emporté et relégué dans la Babylone mystique. *Elles avaient des ailes comme des ailes de cigogne. — Et je dis : Où emportent-elles la Kialta? Il me répondit : pour lui construire une demeure dans la terre de Babylone pour l'y affermir et l'y établir,* c'est-à-dire comme il a assimilé les ailes des femmes aux ailes de la cigogne, il montre les deux royaumes de Juda et d'Israël qui se sont plongés dans leurs péchés, selon leurs penchants et leurs mauvaises habitudes, courant à toute occasion à la fraude et au crime, comme s'ils s'envolaient vers leurs nids. En conséquence, l'ange répond : *Pour lui construire une demeure dans la terre de Babylone,* — il indique que l'iniquité et l'infidélité des Juifs que les Apôtres et les prophètes avaient fait disparaître, leur restera en partie comme collée à eux jusqu'à ce que vienne le faux Christ qui doit régner dans la terre de Babylone. »

CHAPITRE VI

1-5. « *Et l'ange me montra quatre chariots et deux montagnes d'airain d'entre lesquelles sortaient les chariots.* Ces chariots semblent avoir une signification qui n'est pas éloignée de la signification des quatre animaux du char des Chérubins et des quatre fleuves qui sortent de l'Éden. L'ange explique lui-même le sens symbolique de ces paroles, quand il dit : *Ce sont les quatre vents du ciel.* Il les appelle *les quatre vents du ciel* pour nous indiquer les quatre monarchies sur lesquelles et par lesquelles le Dieu juste exerce ses vengeances; se servant des unes contre les autres et de celles-ci contre celles-là, comme les vents qui se combattent et en se combattant se détruisent. Il ajoute qu'*ils se tiennent devant le Seigneur de toute la terre*, prêts à sortir pour aller là où ils seront envoyés.

2-3. « *Et je vis au premier chariot des chevaux roux,* — les Babyloniens qui fondèrent la première monarchie; *et au second, des chevaux noirs,* — les Perses qui envahirent la terre de Babylone; *et* (au troisième), *des chevaux blancs qui les suivaient,* — les Macédoniens. Car ces deux peuples (les Perses et les Macédoniens) renversèrent le royaume de Babylone et détruisirent la ville. Ces symboles furent montrés au prophète dans ses révélations, afin que le peuple à l'âme faible n'eût plus peur des Babyloniens. *Et* (au quatrième), *des chevaux tachetés qui s'élançaient dans la terre du midi* (1), — vers les peuples qui étaient au midi, comme les Iduméens, les Arabes et les Égyptiens. Il marque, par ces chevaux, les chefs des Juifs et surtout les rois romains et les autres peuples étrangers qui sévirent contre les peuples du midi et leur infligèrent le châtiment qu'ils méritaient pour avoir empêché la reconstruction de Jérusalem. Car il est patent que les Juifs furent fort vexés par eux dans ces temps-là.

Et les (chevaux) *roux* (2) *demandèrent et se décidèrent à parcourir la terre.* C'est la même chose que : *J'exercerai ma vengeance sur Edom* (3). Il dit : *pour parcourir la terre* afin que les Juifs comprissent que le temps du châtiment des Iduméens et des nations ennemies d'Israël était proche (4).

9. « *Et l'oracle du Seigneur vint à moi disant : Reçois des exilés, de Holdai, de Tobia, d'Idaia* (leurs dons), *et entre dans la maison de Josias, fils de Sophonias, qui est venu de Babylone, reçois son argent et son or, fais-en une couronne et mets-la sur la tête du souverain pontife Jésus, fils de Josédech.* — Il revient de nouveau à exalter le pontificat par la couronne qu'il reçoit des Justes et qu'il décerne à Jésus pour l'honorer. Car, bien que la couronne ait été commencée dans la maison de Josias, cependant les hommes nommés plus haut ont mis la main à son achèvement et donné de l'or afin d'honorer les souverains Pontifes et de perpétuer la mémoire des donateurs dans le temple du Seigneur.

12. « *Voici l'homme; Orient est son nom.* — C'est Zorobabel que l'Esprit a manifesté et fait resplendir (5) par les prophéties d'Aggée

(1) L'auteur joint les versets 3 et 6.

(2) C'est la leçon de la Peschita que le P. Knabenbauer incline à admettre de préférence à l'hébreu. Je me demande cependant si saint Éphrem a lu ܣܡܘܩܐ. Car, plus haut, les ܣܡܘܩܐ ou roux sont les Babyloniens et ici il interprète comme s'il s'agissait des ܦܝܠܐ ou tachetés. Ne serait-ce pas l'auteur de la *Chaîne* qui aurait mis ici le mot « roux » conformément à la version simple?

(3) *Ézéch.* xxv, 14.

(4) Les éditeurs romains insèrent ici une lettre de Jacques d'Édesse qui entend par les quatre chariots, les quatre monarchies sorties de la macédonienne.

(5) En syriaque *denha* signifie *orient* et *splendeur*.

et de Zacharie. *Il apparaîtra d'en bas* (1). — Ou bien parce qu'il n'a pas reçu de Darius l'intégrité du pouvoir et qu'il la recevra, ou parce qu'il resplendira et grandira par la dévastation de Gog.

13. « *Il bâtira le temple du Seigneur.* — Avec la dépouille de Gog. *Et il recevra la gloire,* — par la destruction de Magog. — *Et il siégera et régnera sur son trône,* — parce que personne ne le renversera de son pouvoir. *Et Jésus exercera le pontificat sur son trône et la bonne entente existera entre les deux.* Cela est dit de l'accord des volontés et de la concorde qui existera par la crainte de Dieu entre le pontife Jésus, fils de Josédech, et Zorobabel, prince et commandant du peuple; spirituellement ces choses conviennent au Christ; tout ce qui est dit typiquement de Zorobabel s'entend dans la contemplation mystiquement du Christ. C'est lui qui est le vrai Orient et la splendeur du Père, qui nous est né corporellement et qui a été appelé *Orient* et aussi *Homme* parce qu'il s'est incarné. Il est dit qu'*il est apparu d'en bas* à raison qu'il est né d'une vierge. Il *a bâti la maison du Seigneur,* qui est l'Église; il a reçu la gloire et l'excellence, et il siège et domine sur son trône éternellement. Ces paroles : *il exercera le pontificat sur son trône et un conseil de paix* (2) *sera entre eux deux,* peuvent être prises par nous, dans le sens mystique, des disciples du Christ-Orient, qui les a faits prêtres et les a appelés ses amis, et leur a promis qu'ils siégeraient sur des trônes et jugeraient dans son royaume les tribus d'Israël (3). La couronne d'or et d'argent donnée par les quatre princes représente la parole de vie de l'Évangile écrite et prêchée par les quatre Évangélistes; elle se compose de la parole sur l'humanité du Christ qui est pure comme l'argent, et de la parole sur sa divinité qui est semblable à l'or le plus pur.

15. « *Et ceux qui sont éloignés viendront et bâtiront le temple du Seigneur,* savoir les Arabes, les Ammonites et les Azotites qui se moquaient des Juifs disant : D'où et par qui construisez-vous le temple? Cela s'entend dans le sens mystique des peuples qui étaient éloignés de la connaissance de Dieu; ils vinrent et furent incorporés par la foi dans l'Église du Christ. *Et vous saurez que le Seigneur puissant m'a envoyé vers vous, si vous entendez la voix du Seigneur votre Dieu.* En ces paroles on peut découvrir les trois personnes de la Trinité : le Saint-Esprit qui parle (par le prophète) comme au nom de la per-

(1) C'est le texte de la Peschita.

(2) Plus haut, il a mis ܛܒܘܬܐ ܡܠܟܘܬܐ *bonne entente;* ici il met ܡܠܟܘܬܐ ܘܫܠܡܐ *conseil de paix,* comme la Peschita.

(3) *Matth.* XIX, 28.

sonne du Fils, le Fils qui dit qu'il a été envoyé, et le Père, le Seigneur puissant qui l'a envoyé.

Saint Éphrem applique les visions des chapitres II à VI dans le sens littéral à ce qui concerne les Juifs, le retour de la captivité, Zorobabel et Jésus, fils de Josédech, la reconstruction du temple, la punition de Babylone, etc. Ainsi au chapitre III-IV, l'ange gouverneur des Juifs, c'est l'archange Michel, le pontife Jésus, c'est Jésus, fils de Josédech, le tison tiré du feu, c'est le pontife et le peuple d'Israël tiré de la captivité de Babylone, les vêtements sales qu'on ôte au pontife c'est l'humiliation de la captivité, la couronne qu'on lui met sur la tête, c'est la délivrance de la captivité et le rétablissement d'Israël, l'homme appelé *Orient*, c'est Zorobabel, la pierre à sept yeux, le candélabre d'or et ses lampes, c'est l'autorité suprême avec les sept chefs Holdaï, Tobie, Idaias, Josias Aggée, Malachie et Zacharie; aux chapitres V-VI, les deux oliviers sont Zorobabel et Jésus, fils de Josédech, la montagne qui devient une plaine devant Zorobabel, c'est l'abaissement et la défaite de Gog, c'est-à-dire des peuples qui ont tenu les Juifs captifs; les deux femmes ailées, sont le symbole des royaumes de Juda et d'Israël; les quatre chariots sont les quatre monarchies des Babyloniens, des Médo-Perses, des Grecs et des Romains; l'homme qui s'appelle Orient, c'est Zorobabel; les peuples qui viendront aider à construire le temple, ce sont les Arabes, les Ammonites et les Azotites qui d'abord étaient hostiles. Saint Jérôme nous a conservé l'interprétation que les Juifs donnaient à ces chapitres et qu'il ne rejette pas. Elle est en beaucoup de points, surtout dans les points principaux, conforme à celle de saint Éphrem; mais le moine d'Édesse ne nous dit pas à quelle source il a puisé, ni quel commentateur il a eu sous les yeux. Saint Jérôme, après avoir donné l'interprétation des Juifs a soin de donner l'interprétation reçue dans l'Église, saint Éphrem, comme nous l'avons déjà remarqué, a fait de même avant lui. Après avoir donné le sens littéral il donne le sens spirituel ou mystique. Ainsi, après avoir appliqué au grand prêtre Jésus, fils de Josédech, les paroles : *Otez-lui ses vêtements sales*, etc., et avoir montré Satan debout à ses côtés, il dit : « C'est la figure de Jésus, notre Dieu, ce fils de Josédech, c'est-à-dire du Dieu Juste, qui fut conduit par le Saint-Esprit, et envoyé du Seigneur, dans le désert pour être tenté par le diable ou Satan. Quant à ce qu'il était revêtu d'habits sales, Isaïe l'a expliqué dans sa prophétie en disant : *Le Seigneur a mis sur lui les iniquités de nous tous*, etc. Au chapitre II, il ne distingue pas le sens littéral et le sens mystique. Il dit simplement : « Ces paroles : *Jérusalem sera comme des champs*, s'entendent encore, non de cette Jérusalem matérielle, mais de la Jérusalem céleste, » sans dire en quel sens. Au chapitre III, 9, il dit les sept yeux sont encore la figure de l'Église, les *portes* sont les portes de Jérusalem et en un sens *plus élevé* les portes de l'Église.

J'ai déjà remarqué que saint Éphrem suit constamment la version syriaque, dite Peschita ou simple, même là où elle diffère du texte hébreu. C'est ce qu'il fait encore dans les chapitres II-VI, notamment II, 4; III, 9; IV, 10; V. 3-4, 6; VI, 2, 12-13. Nulle part il ne mentionne les différences du texte hébreu. Au chapitre III, 9, il cite la version des LXX en disant « selon une autre leçon ». Comme je l'ai observé plus haut, saint Éphrem connaissait donc les différences qu'offrait la version grecque, bien qu'il ignorât absolument le grec; il faut donc ou bien qu'il ait eu à la main une traduction syriaque faite sur le grec ou des annotations faites par quelque commentateur.

(*A suivre.*) T.-J. LAMY.

Louvain.

LE TEXTE DE JÉRÉMIE XXXI, 22

EST-IL MESSIANIQUE?

I. — LE TEXTE.

כי־ברא יהוה חדשה בארץ נקבה תסובב גבר

LXX. ὅτι ἔκτισεν Κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινήν, ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι. (Vatic.) (pour ἐν σωτηρίᾳ, var. εἰς σωτηρίαν Sinaït., ἐν ᾗ σωτηρίᾳ Alex.)

Vulg. Quia creavit Dominus novum super terram : Femina circumdabit virum.

Au premier coup d'œil la version des LXX est bien loin du texte hébreu actuel dans ce passage important. Les trois premiers mots et les deux derniers répondent pour le sens aux mots hébreux; mais comment retrouver חדשה בארץ נקבה *novum in terra femina* dans σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινήν, ἐν σωτηρίᾳ?

Hitzig (1) pense que dans le texte hébreu suivi par le traducteur grec un copiste avait écrit : כי ברא יהוה נקבה בארץ, puis, ajouté le mot oublié חדשה; après quoi il avait mis tel quel le dernier membre de phrase, d'où : ... נקבה בארץ חדשה נקבה qui aurait donné : σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινήν ἐν σωτηρίᾳ. Mais ארץ ne semble pas pouvoir se traduire par καταφύτευσιν, et encore moins נקבה par σωτηρίαν.

A titre de pure conjecture je proposerai l'explication suivante. Peut-être lisait-on dans le texte hébreu des LXX :

תשעה בארץ נצבה יסובב גבר

au lieu de : חדשה בארץ נקבה תסובב גבר

Le mot נקבה, *femina*, du texte actuel n'est pas rendu en grec : or, joint à ארץ, il correspond parfaitement à καταφύτευσιν, si au lieu de נקבה on lit נצבה, erreur facile à cause de la ressemblance du ק et du צ dans l'ancienne écriture, et sous l'influence du צ qui termine le mot précédent. En syriaque ܢܩܒܐ, *femme*, n'est pas loin de ܢܨܒܐ, *plantation;* et ce dernier mot dans la Peschito (Matth. 15[13]) rend le grec φυτεία. En hébreu, il est vrai, le verbe נצב n'a que le sens de *placer, fixer, ériger;* mais les aramaïsmes de la version des LXX et le voisinage de ארץ suffisent pour expliquer ici le sens araméen *planter*. Le tra-

(1) *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T. Jeremia.* Leipzig, 1866.

ducteur a pu être influencé par le souvenir de καταφυτεύσω αὐτοὺς καὶ οὐ μὴ ἐκτίλω (24[6] cf. 31[5,28] 32[41] 42[10]).

Tout le reste se comprend dans le texte grec si l'on admet que pour חדשה, *novum*, les LXX ont lu תשעה (1), presque toujours rendu ailleurs par σωτηρία (2). Plus tard, en remarquant cette mauvaise lecture et en reconnaissant la vraie, un correcteur aura écrit en marge « καινην » εν (?) « σωτηριαν », c'est-à-dire καινην *au lieu de* σωτηριαν. Les variantes εἰς σωτηρίαν, ἐν ᾗ σωτηρίᾳ montrent que cet endroit n'est pas sûr. Les copistes, voyant là une omission à réparer, auront introduit ces mots dans le texte à la place la plus convenable, après καταφύτευσιν; seulement en gens intelligents ils ont corrigé le solécisme : l'un à cause de l'accusatif σωτηρίαν a mis εἰς, l'autre à cause de ἐν a écrit σωτηρίᾳ, d'où l'on a eu : ὅτι ἔκτισεν Κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν (καινήν, ἐν σωτηρίᾳ) περιελεύσονται ἄνθρωποι.

Le texte hébreu actuel, mieux conservé ici que celui suivi par les LXX, offre-t-il la leçon primitive dans toute sa pureté? En face de ces trois mots נקבה תסובב גבר qui n'ont pas reçu jusqu'à ce jour d'explication satisfaisante, il est permis d'en douter, comme en doutent plusieurs critiques (le P. Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis*, 1753. Graetz, *Emendationes in plerosque S. Scripturæ V. T libros*, 1892,93. Cornill, dans l'édition de Haupt, *The book of Jeremiah*, 1895, texte hébreu).

La Vulgate traduit *femina circumdabit virum;* mais סבב, *entourer*, pour dire *porter dans son sein* est aussi étrange en hébreu que *circumdare* en latin et *environner* en français : « une femme environnera un homme »! Il n'y a pas d'autre exemple de ce sens. Il est possible, soit. Alors nous aurons la traduction de la Vulgate. Mais qu'y a-t-il d'extraordinaire à ce qu'une femme porte dans son sein un enfant mâle? Comment cela vient-il après : Le Seigneur crée sur la terre une nouveauté? — C'est, dit-on, qu'une *Vierge* concevra le Messie. Si c'est justement en cela que consiste le fait nouveau, pourquoi le Prophète ne le dit-il pas? Pourquoi au lieu de בתולה, *vierge*, emploie-t-il נקבה qui ne peut donner l'idée de vierge et désigne plutôt la femme en tant que destinée au mariage? Pour la prophétie d'Isaïe (7[14]) sur l'enfantement de la Vierge, saint Justin (3) déclare inadmissible

(1) ד souvent ressemble au ע dans anciennes monnaies hébr., inscriptions phénic., aram.

(2) תשועה ou תשעה. Ce mot se rencontre 33 fois dans l'A. T. Il est traduit dans la version des LXX par σωτηρία 26 fois : Jud. 15[18], 1 Sam. 11[9,13] 19[5], 2 Sam. 19[3] 23[10,12], 2 Reg. 5[1] 13[17] bis, 1 Chr. 11[14] 19[12], 2 Chr. 6[41], Is. 45[17] 46[13] bis, Jer. 3[23]; Ps. 33[17] 37[39] 38[23] 51[16] 60[13] 71[15] 108[13] 144[10] 146[3], Prov. 11[14]; par σωτήριον 5 fois : Thr. 3[26], Ps. 40[11,17] 119[41,81]; par βοήθεια 2 fois : Prov. 21[31] 24[6].

(3) Dial. avec Tryphon. Migne, *P. G.* t. 6, col. 673 C, 676 A.

la traduction νεᾶνις au lieu de παρθένος : ce serait une femme qui enfante à la manière ordinaire et il n'y aurait rien là de merveilleux; j'applique ici le même raisonnement. D'ailleurs rien ne nous oblige à adopter ce sens prophétique si peu contenu dans le texte et si mal amené par le contexte : nous sommes loin d'avoir sur ce point l'unanimité des Pères ou celle des exégètes, comme on le verra.

Parmi les explications innombrables que les auteurs non catholiques ont données de ces trois mots, en est-il une qui mérite d'être acceptée définitivement?

La femme deviendra homme, c'est-à-dire forte de faible qu'elle était. (Luther, dans les premières éditions de la Bible 1532, 1534, 1536, 1538, d'après Rosenmüller.)

La femme entourera l'homme, c'est-à-dire le réduira aux abois, le vaincra. (Lowth.)

La femme entourera l'homme, c'est-à-dire le protégera. (Schnurrer, Rosenmüller).

La femme dansera en ronde avec les hommes. (!) (Jo. Wilh. Paris, dans Biblioth. Hagana, cl. I, fasc. I, 1768, pp. 97-150; Dathius, item.)

La femme s'attachera à l'homme et l'aimera, ou bien : une femme élèvera un jeune héros. (!) (Michaelis.)

La femme circonvient l'homme. (Reuss.)

La femme recherchera l'homme. « Das Weib wird sich umthun (werbend) um den Mann. » (Gesenius-Buhl, Lex. héb. 12e éd.). « Das Weib umkreist (werbend) den Mann! » (Rothstein, dans la trad. allem. publiée en 1896 sous la direction de Kautzsch.)

Ce dernier sens est le plus vraisemblable, le plus en rapport avec le contexte, et pourtant pas complètement satisfaisant. Il n'y a pas d'autre exemple de l'emploi de סבב avec cette signification qui paraît un peu forcée; on rapproche, il est vrai, le latin *ambire*. Dom Calmet aussi traduisait : la femme recherchera l'homme en mariage.

Déjà le P. Houbigant repoussait cette explication : « femina ambibit virum. » Il n'admet pas davantage celle de la conception du Messie par la sainte Vierge. Il propose de lire נקבה תשוב לגברה, « uxor redibit ad virum suum, nimirum synagoga ad Deum; qui reditus in prodigii loco jure habebitur, postquam Judaei tot saeculis ab Deo suo Messia alienati fuerint. »

Il me semble aussi qu'il s'agit du retour du peuple juif à son Dieu. C'est bien le sens appelé par contexte immédiat du verset 21 et de tout le chapitre, par maint endroit des chapitres précédents. L'éloignement de Dieu est comparé à la fornication et à l'adultère, suivant l'usage fréquent de l'Écriture (cf. Is. 54[6,7,8] Ezech. 16, Os. 2). Jérémie

nous montre la nation juive répudiée, puis rappelée par Dieu, ch. 2, v. 2 : « Va et annonce à Jérusalem : Iahvé a dit : Je me souviens de ma bienveillance pour toi dans ta jeunesse, de mon amour pour toi au jour de tes fiançailles, » et plus loin v. 20, 25, la nation choisie est accusée d'infidélité à son époux; ch. 3, v. 8, Israël est répudié en bonne forme; et au ch. 9, v. 2 : « Qui me donnera un abri dans le désert et j'abandonnerai mon peuple et je m'éloignerai de lui; ce sont tous des adultères, une bande d'impies, » cf. 12[7]. Cependant Dieu dans sa miséricorde rappelle auprès de lui son peuple infidèle (cf. 16[13] 23[8] 24[6,7] 29[14] 30[3,14,18]). Cette idée revient sous une forme plus vive au ch. 31, v. 3 : « D'un amour éternel je t'ai aimé: aussi j'ai fait durer pour toi ma bienveillance; je te rétablirai et tu seras rétablie, vierge d'Israël. » Cf. v. 8 et surtout le contexte immédiat, v. 20,21 : « *reviens, vierge d'Israël, reviens ici* dans tes villes. Jusques à quand te tourneras-tu de côté et d'autre, *fille infidèle?* Car Dieu crée sur la terre une chose nouvelle : *la femme retourne vers l'homme,* » c'est-à-dire *l'épouse infidèle revient à son époux.* — Qu'y a-t-il là de si nouveau? demande-t-on. — Jérémie nous le dit : « Si un homme répudie sa femme et si elle s'éloigne de lui et appartient à un autre, *est-ce qu'il retournera jamais à elle?* Est-ce que cette terre (1) n'est pas profanée? Et toi après tant de débauches avec tes amis *tu retournerais vers moi!* » (3[1]). Ce sens : le peuple infidèle reviendra vers son Dieu, est confirmé par la paraphrase de Jonathan qui, à la place des trois mots en question, écrit : ויעבוא בית ישראל יתנהון לאוריתא; et le peuple de la maison d'Israël s'appliquera à la loi. La version syriaque traduit : ܢܪܚܡ ܐܢܬܬܐ ܠܓܒܪܐ, la femme aimera tendrement l'homme.

L'explication du P. Houbigant me paraît donc la plus probable; mais sans corriger le texte autant qu'il fait, le changement d'un ב en ל suffirait peut-être pour arriver au même sens : au lieu de תסובב גבר (תסובב s'écrit aussi תסבב) ne pourrait-on pas lire תסב לגבר? Dans le sens de retourner, שוב, il est vrai, est le plus souvent employé; mais סבב se rencontre aussi, par exemple : Cant. 2[17], 2 Sam. 14[24], 1 Chr. 16[43].

II. — LA TRADITION.

Gaspard Sanchez, dans son Commentaire sur Jérémie (Lyon, 1618), à côté de l'explication « traditionnelle », admet la nôtre : « On peut appliquer cela aussi à la situation des Juifs et à leur retour dans la patrie; mais je veux seulement soumettre au jugement des autres

(1) LXX et Vulg. « Cette femme. »

cette manière de voir, sans l'intention de la faire adopter; car il ne me plaît pas du tout de m'éloigner du sentiment commun des Pères dans un témoignage que d'autres ont si bien et si longtemps reconnu. » Manifestement Sanchez sur le terrain de ce verset a ses mouvements gênés par le respect de la tradition. « Je rapporterai du moins l'opinion des autres, ajoute-t-il, personne ne peut le trouver mauvais. » Il cite Oleaster, Aponius, Pineda : la femme recherchant son mari serait la nation juive qui revient à Dieu.

Fidèle à la tradition, M. Trochon déclare : « Nous maintenons, suivant l'opinion commune des Pères, des Docteurs, des Interprètes, qu'il s'agit ici de l'incarnation du Verbe dans le sein de la sainte Vierge. Indiquons seulement (1) parmi les Pères saint Cyprien, *Sermo de nativ. Domini,* saint Augustin, *Sermo IX de Tempore,* et saint Jérôme » (2).

Interrogeons d'abord les Pères latins par ordre d'ancienneté : saint Cyprien, *Sermo de nativ. Domini.* Dans les œuvres de saint Cyprien il n'existe aucun sermon sur la nativité du Seigneur, ni même sur aucun sujet. Il est clair que le témoignage de ce Père n'a pas été puisé à la source. Michel Ghisler était plus exact lorsqu'il écrivait en 1623 dans son vaste commentaire en 3 vol. in-folio sur Jérémie : « S. Cypr. lib. de Cardinalibus operibus X^ti (si tamen Cypriani est opus illud, *quod non credo*) de X^ti Nativitate. » De fait, longtemps attribué à saint Cyprien, le *liber de Cardinalibus operibus Christi,* dont un passage est intitulé *de nativitate Christi*, a pour auteur Ernaldus ou Arnaldus Bonævallis, contemporain de saint Bernard, et se trouve dans Migne *P. L.*, t. 189, col. 1609-1678. Notre texte y est à la col. 1620. Dans ce passage saint Cyprien se serait servi de la version de saint Jérôme un siècle et demi avant qu'elle parût (3) !

Saint Jérôme entend *femina circumdabit virum* de la Vierge qui doit enfanter le Messie; il s'en explique clairement dans son commentaire sur Jérémie. (Migne, *P. L.*, t. 24, col. 880).

Le P. Knabenbauer, de tous les exégètes celui qui défend avec le plus d'érudition et de prudence le sens de saint Jérôme, se garde bien de mentionner aucun autre Père latin. Il a raison. Le sermon de saint Augustin (*Sermo IX de Tempore*) qui renferme ce texte de Jérémie est

(1) Juste les seuls que Corn. a Lapide cite parmi les anciens Pères : « Ita S. Hier. Raban. Hugo. D. Thom. Lyran. S. August. serm. 9 de Tempore. S. Cyprian. serm. de Nativ. Domini. Estque communis haec Patrum, Interpretum et Doctorum orthodoxorum explicatio : quin et R. Haccados, et aliorum Rabbinorum quos citat a Castro et Galatin. lib. 7, cap. 14. »

(2) *La Sainte Bible* avec commentaires, 1883. Jérém., p. 205.

(3) Théodotion, *d'accord avec l'ancienne italique*, traduisait : « Creavit Dominus salutem novam, in salute circuibit homo. » (Saint Jérôme, *loc. cit.*)

relégué dans Migne parmi les « sermones suppositities » *P. L.*, t. 39, col. 1982-1984). Et voici qui est plus fâcheux, saint Augustin dans la *Cité de Dieu*, ouvrage de la fin de sa vie, l. 18, ch. 33, apporte parmi les témoignages des Prophètes sur le Messie six passages de Jérémie, entre autres le v. 31 du ch. 31, et pourtant pas le v. 22 où serait de toutes ses prophéties la plus importante.

Des Pères que M. Trochon a voulu *seulement* citer il reste seulement saint Jérôme; comme c'est trop peu pour garantir l'opinion commune des Pères, cherchons ailleurs.

Dans les Expositions de saint Grégoire le grand sur le Ier liv. des Rois, l. I, ch. 1, n° 1 (Migne, *P. L.*, t. 79, col. 23) on lit : « Hunc virum (Redemptorem) propheta Jeremias considerans ait : Femina circumdabit virum. » C'est tout. Mais les Bénédictins de Saint-Maur dans une préface fort instructive nous avertissent que la plupart des savants, pour plusieurs raisons dont la principale est le témoignage même de saint Grégoire, croient ce commentaire composé par un disciple d'après les leçons orales du maître. Voici les paroles de saint Grégoire : « Præterea, quia idem charissimus quondam filius Claudius, aliqua me loquente de Proverbiis, de Canticis Canticorum, de Prophetis, de libris quoque Regum, et de Heptateuco audierat, quae ego scripto tradere prae infirmitate non potui, ipse ea *suo sensu* dictavit, ne oblivione deperirent, ut apto tempore haec eadem mihi inferret et emendatius dictarentur. (Quae cum mihi legisset, *inveni dictorum meorum sensum valde inutilius fuisse permutatum.*) Unde necesse est ut tua experientia, omni excusatione atque mora cessante, ad ejus monasterium accedat, convenire fratres faciat, et sub omni veritate quantascunque de diversis Scripturis chartulas detulit, ad medium deducant, quas tu suscipe, et mihi celerrime transmitte. » (Epist. l. XII, indict. 5, ep. 24; ad Joannem subdiaconum Ravennae. Migne, *P. L.*, t. 77, col. 1234.) Saint Grégoire avait donc exposé de vive voix ce commentaire; il fut très mécontent de l'édition donnée par son disciple et prit des mesures énergiques pour la supprimer. Accablé d'infirmités et de soucis, il n'est pas probable qu'il ait pu corriger cet immense ouvrage.

Ghisler, qui ne nomme pas saint Grégoire, cite « Hildephonsus Toletanus, lib. contra eos qui disputant de perpetua Virginitate Sanctae Mariae. » Il existe sous ce titre deux traités attribués à saint Ildefonse: l'un, authentique, se trouve dans Migne, *P. L.*, t. 96, col. 53 et suiv.; l'autre, intitulé aussi *de Partu Virginis*, est classé dans le même volume parmi les *opera dubia :* c'est ce dernier seulement qui contient notre texte. Avec saint Ildefonse nous sommes déjà au septième siècle. Viennent plus tard Rabau Maur, Paschase Radbert, saint Bernard, saint

Thomas, saint Bonaventure, etc., dont je ne conteste pas le témoignage. Mais enfin des anciens Pères latins, des Pères dans le sens strict du mot, de tous ceux qu'on nous cite pour établir l'opinion commune des Pères, il en reste un : saint Jérôme.

Passons aux Pères grecs. Il est peu probable que nous soyons plus heureux : ils suivaient presque toujours la version des LXX si différente ici du texte hébreu, comme nous l'avons vu. Cependant M. Fillion croit que « le témoignage des Pères grecs, qui abandonnent cette version pour se rattacher au sens messianique, tel qu'il a été indiqué ci-dessus (dans sa note), (*entre autres*, saint Athanase, Exposit. fidei, 3, et serm. maj. de fide, 22), n'en a que plus d'autorité » (1).

En attendant qu'on nomme les autres Pères grecs qui abandonnent la version des LXX, voyons saint Athanase. Il l'abandonne si peu qu'il la commente en ces termes à l'endroit même que l'on cite : « Le corps qu'il (Jésus-Christ) a pris à cause de nous est une chose créée, dont Jérémie selon l'édition des LXX interprètes dit : Κύριος ἡμῖν ἔκτισεν εἰς καταφύτευμα σωτηρίαν καινήν, ἐν ᾗ σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι. » Suivant Aquila le même passage porte : Ἔκτισε Κύριος καινὸν ἐν τῇ θηλείᾳ. Créé pour nous comme une plantation, le salut, nouveau et non ancien, pour nous et pas avant nous, est Jésus, fait homme en qualité de Sauveur, dont le nom est interprété tantôt par salut, tantôt par Sauveur. Du Sauveur vient le salut, comme la clarté vient de la lumière. Ce salut venant du Sauveur et nouvellement créé, *comme dit Jérémie*, a créé pour nous le salut, et, *comme dit Aquila*, le Seigneur a créé quelque chose de nouveau dans la femme, c'est-à-dire dans Marie. Car rien de nouveau n'a été crée dans la femme, si ce n'est le corps du Seigneur enfanté par la Vierge Marie sans coopération de l'homme. » (Migne, *P. G.*, t. 25, col. 205, cf. t. 26, col. 1276.)

Saint Athanase, en citant Aquila, ne rejette pas les LXX; mais il ne dit pas non plus que les deux traductions ont la même exactitude et la même autorité. Vous pensez qu'en citant la seconde il abandonne la première? Fort bien; soyez logique, abandonnez saint Jérôme quand vous citez saint Athanase. Leurs deux versions si différentes ne peuvent pas à la fois bien rendre le même texte; il faut choisir l'une ou l'autre : si vous suivez le commentaire de saint Athanase, et par conséquent la version qu'il commente, vous devez abandonner la version de saint Jérôme et son explication. Réciproquement si vous préférez le texte, la traduction et le sens de saint Jérôme, ne revendiquez pas en même temps l'autorité de saint Athanase *interprète de la sainte Écriture*,

(1) *La Sainte Bible commentée*, t. V, Paris 1894, p. 644, col. 2.

puisqu'il interprète en cet endroit autre chose que la sainte Écriture!

Mais avant saint Athanase n'aurions-nous pas le précieux témoignage de saint Justin? Allioli (1851) nomme ce Père sans autre indication. Illusion. Pas un mot de cela dans les œuvres de saint Justin, pas même dans son Dialogue avec le Juif Tryphon où il parcourt *ex professo* les prédictions de l'Ancien Testament sur le Sauveur et parle si souvent de la Vierge-Mère annoncée par Isaïe.

Enfin Castro dans son Commentaire (Paris, 1609) cite « Sophronius, *Serm. de Assumptione Virginis.* » Ce sermon est apocryphe (v. Migne, *P. G.* t. 87 (3), col. 3121.) Dans le long discours authentique de saint Sophrone sur l'Annonciation, la prophétie de Jérémie serait venue tout naturellement à côté de celle d'Isaïe sur l'enfantement de la Vierge; elle ne s'y trouve pas.

La version syriaque est ainsi interprétée par saint Éphrem dans son commentaire sur Jérémie: « Dieu crée une chose nouvelle sur la terre: la femme chérit son époux; cela est dit ou de la synagogue qui répudie les idoles pour s'attacher à un seul Dieu, ou de la terre qui reçoit ses habitants dans son sein après les avoir dévorés et rejetés » (1).

Y a-t-il d'autres Pères pour le sens généralement admis par les exégètes catholiques? C'est possible; si on en découvre, qu'on les cite d'une façon précise. Sans doute il sera plus commode de copier un commentateur qui affirme résolument et brièvement: « Ita hunc locum de Christo exponunt OMNES SS. PATRES ET DOCTORES (2). »

La foule des commentateurs pourrait nous écraser; mais il convient de mettre à part ceux, comme Sanchez, qui dépendent d'une tradition qui n'existe pas, et ceux qui dépendent de leurs devanciers placidement copiés, un témoignage réédité n'étant pas un témoignage nouveau. « Tous les commentateurs catholiques interprètent ce passage comme l'a fait saint Jérôme, affirme à son tour M. Trochon (sans songer que depuis Corn. a Lapide il y a peut-être quelques exceptions, Dom Calmet, le P. Houbigant, Reinke); plusieurs rabbins l'ont interprété de même; nous citerons R. Haqodesh, R. Moses Hasardan (*sic*), R. Jehoshua Ben Levi, et d'autres dont on peut voir les paroles dans Galatin, *De arcanis cath. veritatis*, VII, 14. »

On nous offre donc la tradition juive pour couronner la démonstration, la tradition juive exprimée dans Galatin, où tout le monde la puise, ou dans Castro. De fait, chez Castro comme chez Galatin on

(1) *S. Ephraem Syri opera omnia*, Romae, 1740, t. II, col. 141 E.

(2) *Explicatio S. Scripturæ* en 45 vol. sans nom d'auteur, t. 13, p. 279. La dédicace, curieuse par l'interminable série des superlatifs les plus hyperboliques, est signée: Sodalitas Academica Bambergensis (1745).

trouve un ramassis de textes rabbiniques mis bout à bout à propos de ce verset, et on en trouve bien plus encore dans un ouvrage qu'on citerait s'il était moins rare : *Fini Hadriani Fini Ferrariensis in Judaeos flagellum* (Venise, 1537, l. II, ch. 4, p. 50). Ces passages sont-ils rapportés exactement? Ont-ils bien le sens qu'on leur donne? La connexion établie entre eux appartient-elle aux rabbins ou au compilateur? Problèmes qu'on devra résoudre avant d'invoquer avec confiance la tradition juive d'après Galatin (1).

Concluons. Faute d'avoir ici l'opinion commune des Pères et l'unanimité des exégètes, rien ne nous oblige à défendre pour ce texte obscur le sens prétendu traditionnel.

Albert Condamin, S. J.

Paris.

(1) Pour qu'on ne m'accuse pas de cacher ce trésor, le voici; les textes étant suivis de leur traduction, inutile de transcrire l'hébreu. « Creavit Deus novum super terram, mulier circumdabit virum, vel fortem, sive potentem, id est Deum, juxta veterum Judaeorum glossas, et præsertim illius, quem ipsi *Rabbenu Haccados*, id est Magistrum nostrum sanctum appellant, in libro quem *Gale Razeia*, id est Revelatorem arcanorum nuncupavit, ad secundam Antonini Consulis urbis Romæ petitionem. Quod autem vir iste sit Messias, et quod a muliere Virgine in utero per conceptum circumdandus est (aliter enim nulla novitas in mundo futura fuisset) patet ex eo quod in expositione libri Genesis Rabbi Mosis Hadarsan legitur, super illud Genesis 41 ca. dictum : Et Pharao fuit somnians. Ibi enim dicitur, R. Jehosuam filium Levi ita ad verbum dixisse : Veni et vide, quia non est mos Dei sancti et benedicti, sicut mos carnis et sanguinis. Caro enim et sanguis vulnerat subula, vel novacula et curat emplastro. Deus vero sanctus et benedictus hujusmodi artem non habet, sed eisdem quibus vulnerat, medetur et sanat. Et hoc est quod scriptum est Jere. 30 cap. : Quoniam obducam cicatricem tibi, et ex vulneribus tuis curabo te. Et sic etiam invenies in Israel. Eadem enim re qua vulneravit eos, sanavit illos. Nam peccaverunt quidem in virgine, sicut dictum est Ezech. 23 cap. : Et ibi subacta sunt ubera virginum suarum. Puniti quoque sunt in virgine, sicut dictum est Thren. 5° capite : Mulieres in Sion humiliaverunt, virgines in civitatibus Juda. Et consolatus est eos etiam in virgine, juxta dictum illud Jeremiae 31 cap. : Revertere, virgo Israel, revertere ad civitates tuas istas. Quousque insanies virgo apostatrix? Quia creavit, id est, creabit Deus novum super terram, mulier circumdabit virum. Rabbi Hunna in nomine Rabbi Idi et Rabbi Iehosuas dixerunt quod hic vir est Rex Messias. De quo dictum est Psalmo 2do : Ego hodie genui te. Et de eo quoque Isaias ait 62 cap. (cite v. 1 puis, Jud. ch. 5. v. 8) Hactenus traditio. Ex qua propositum satis aperte patet. » (*De arcanis catholicæ veritatis*, éd. de Francfort, 1612, p. 414, col. 2 F, éd. de Bâle, 1561, p. 296.)

Ainsi quelques rabbins dans גבר ont vu le Messie; le P. Houbigant aussi et il est à cent lieues du sens de saint Jérôme. Galatin traduit תסובב *circumdabit;* c'est sa manière de voir, mais il ne nous dit pas si les rabbins l'ont compris dans le sens de *concevoir, porter dans son sein*, et c'est justement ce qu'il fallait démontrer.

LES PAROLES DE JÉSUS À CANA

Malgré les efforts tentés dès longtemps et renouvelés à maintes reprises par les exégètes pour donner une explication pleinement satisfaisante des paroles adressées par Jésus à sa mère aux noces de Cana, une incertitude irritante ne laisse pas de planer encore sur ce passage de l'Évangile.

On se rappelle les circonstances dans lesquelles ces paroles ont été prononcées. C'est à Cana, en Galilée, à une noce de petites gens à laquelle assistait la « mère de Jésus », en raison sans doute de sa parenté avec l'un des époux. Jésus, arrivé récemment de Judée, y a été convié lui-même avec ses premiers disciples. Probablement par le fait de la présence de ces hôtes inattendus (1), le vin préparé pour le festin se trouve en quantité insuffisante. Marie le fait remarquer à Jésus; et c'est alors que Jésus adresse à sa mère cette réponse énigmatique dont la traduction littérale serait : *Quoi à moi et à toi, femme? Mon heure (mon temps) n'est pas encore venue.* Sur ce mot, qu'elle comprend naturellement mieux que nous, Marie dit aux gens de service : « Vous ferez ce qu'*il* vous dira. » Et voici ce qu'il leur dit, en effet, à un moment donné : « Emplissez d'eau ces urnes », — six urnes de pierre contenant une cinquantaine de litres chacune. Ils les emplissent jusqu'au bord. « Puisez maintenant et portez à l'*architriclinos.* » Ils puisent, et c'est du vin, un vin supérieur en qualité à celui qu'on avait bu jusque-là. Si bien qu'après avoir goûté, l'architriclinos, qui n'avait rien vu, plaisante le marié sur l'idée étrange qu'il a eue de garder, contrairement à l'usage, son bon vin pour la fin. (Jo. II, 1-10.)

Le passage dont je n'ai donné provisoirement qu'un barbare mot à mot : *Quoi à moi et à toi, femme? Mon temps n'est pas encore venu* (v. 4), en latin : *Quid mihi et tibi est mulier? Nondum venit hora mea,* a fait le tourment des commentateurs et des traducteurs.

Lemaistre de Sacy représente ici la traduction qu'on peut appeler

(1) On peut le conclure de la composition même du récit évangélique. Rapide, sobre de mise en scène, allant droit au fait principal, les phrases qui le composent sont surtout unies entre elles par le rapport de cause à effet : « Et la mère de Jésus était là, et l'on invita aussi Jésus et ses disciples aux noces, et le vin ne suffit pas, et la mère de Jésus lui dit, etc. »

ancienne ou traditionnelle. Cette traduction s'écarte du mot à mot juste assez pour faire une phrase française; mais elle ne sort de l'obscur et du vague que pour tomber dans le faux : « Femme, qu'y a-t-il de commun entre vous et moi? Mon heure n'est pas encore venue. » On peut affirmer sans craindre de se tromper que les paroles de Jésus rendirent à l'oreille de Marie un tout autre son que cette phrase lourde, solennelle et dure, et que par conséquent Sacy a trahi plus qu'il n'a traduit la pensée de son texte. Ce n'est pas, du reste, qu'il faille lui reprocher d'avoir mis du sien dans sa traduction pour essayer de la rendre intelligible. Cette tentative est louable, quoique hasardeuse. Autre, il est vrai, a été la manière de faire des anciens traducteurs, grecs et latins, du texte sacré, et des auteurs mêmes des évangiles : les uns et les autres n'ont fait que décalquer la plupart des tournures hébraïques qu'ils ont rencontrées sur leur chemin, alors même que leur calque ne présentait aucun sens en latin ou en grec. S'ils en ont usé ainsi, c'est que sans doute ils pouvaient compter qu'avec un peu d'aide leurs lecteurs saisiraient le sens de l'original sans trop de difficulté. Mais le lecteur français, si étranger de toute façon au milieu dans lequel l'Évangile a fait son apparition, mû d'ailleurs par un instinct impérieux de clarté, ne saurait se contenter de ce mode de traduction. On a lieu de s'étonner que Bossuet, en principe du moins, ait été d'un avis différent. Richard Simon ayant traduit le texte de saint Paul : *Jacob dilexi, Esaü autem odio habui* (1) par : « J'ai plus aimé Jacob qu'Esaü, » l'évêque s'indigne. « Il n'y a qu'à dire en un mot que c'est une altération du texte que de mettre le commentaire à la place du texte même; c'est le principe de l'auteur dans sa préface : or est-il que le même auteur est visiblement tombé dans ce défaut : tomber dans ce défaut, selon lui-même, c'est faire parler l'homme à la place du Saint-Esprit : il est donc tombé dans le défaut de faire parler l'homme à la place du Saint-Esprit, qui est le plus grand et le plus énorme de tous les attentats (2). » Mais ce raisonnement n'irait-il pas à ruiner le principe même de la traduction *toujours et partout intelligible?* Et ne dois-je pas préférer la traduction qui présente à mon esprit un équivalent approximatif de la pensée de l'auteur inspiré, à celle qui n'apporte à mon oreille qu'un vain écho de la parole dans laquelle cette pensée s'est incarnée? Si « l'homme parle à la place de l'Esprit-Saint », n'est-ce pas surtout dans telle traduction littérale qui, par trop de littéralité, donne le change au lecteur sur le sens du texte sacré,

(1) Rom. x, 13, d'après Malac. i, 1-2.
(2) *Première instruction sur la version de Trévoux*, IVe remarque.

et par conséquent substitue l'esprit de l'homme à l'esprit de Dieu? Sacy n'est donc pas répréhensible d'avoir cherché à être clair. Mais ici comme en tant d'autres endroits il s'est arrêté à mi-chemin. Il n'a fait que transporter dans la langue moderne sous un costume présentable les idiotismes de son texte, alors qu'il eût fallu essayer de les résoudre en des formules donnant une idée aussi exacte que possible de la conception originale.

C'est à quoi visent en général les interprètes modernes, et c'est ce qu'ils ont tenté en particulier au sujet de la parole de Cana, — sans beaucoup de succès, il est vrai : on ne trouverait pas aisément dans l'Évangile un autre passage qui ait donné lieu à des essais d'interprétation à la fois aussi nombreux, aussi divergents, et finalement aussi peu reposants pour l'esprit. M. Fouard traduit : « Femme, que nous importe, à vous et à moi? Mon heure n'est pas encore venue, » en ayant soin d'observer que le mot de « femme » n'a rien d'irrespectueux dans la bouche de Jésus, et qu'il ne faut voir dans la formule dont il se sert qu'« un simple dissentiment qui s'allie avec les formes les plus courtoises » (1). Cette interprétation, dont M. Fouard n'est pas l'inventeur, est en grande faveur auprès de l'exégèse contemporaine française. L'un de ses partisans, M. Fretté, lui donne le développement suivant : « Ils n'ont plus de vin? Qu'est-ce que cela peut faire à vous et à moi, en ce qui nous concerne personnellement? Nous sommes l'un et l'autre de pauvres gens habitués à nous passer de vin ; la privation ne sera pas grande pour nous. Ah ! si l'heure était venue de léguer aux hommes un sacrement d'éternel amour, en changeant le vin en mon sang, si vous-même, afin de vous consoler de ma perte en vous nourrissant de ma substance, aviez besoin que le vin fût changé en mon sang, il nous importerait beaucoup à nous deux que le vin ne manquât pas. Mais mon heure n'est pas encore venue (2). » D'autres ont vu autre chose et font dire à Jésus : « Que me voulez-vous? » « Mère, que voulez-vous de moi! Mon heure n'est pas encore venue (3). » comprenant du reste, comme les précédents, que Jésus refuse d'abord pour céder ensuite. Toute différente est l'interprétation dont le P. Ollivier s'est fait le patron autorisé. Se fondant sur des usages orientaux encore existants, le délicat auteur des *Amitiés de Jésus* pense que par la formule *quid mihi et tibi* le Maître exprime simplement sa satisfaction d'avoir été compris ou deviné à demi-mot : ce qui explique, selon lui, que Marie ait

(1) *La Vie de N.-S.*, t. I, p. 188.
(2) *Notre-Seigneur Jésus-Christ*, t. I, p. 307.
(3) Lesêtre, *Notre-Seigneur Jésus-Christ dans son saint Évangile*, p. 80. — Duplessy dans la *Correspondance catholique* du 24 janvier 1895.

compté avec certitude sur le miracle (1). Enfin tous passent plus ou moins rapidement sur le second membre de la réponse de Jésus : *Nondum venit hora mea*, comme s'il n'offrait aucune difficulté ou ne jouait dans la phrase qu'un rôle secondaire. Il faut faire exception pour l'auteur d'un article publié récemment dans une revue ecclésiastique : interprétant, lui aussi, la réponse de Jésus dans le sens d'une acceptation, il trouve une confirmation de ce sens dans la proposition *Nondum venit hora mea* entendue interrogativement, et traduit ainsi : « Que désirez-vous de moi, ô ma mère? N'est-ce pas maintenant pour moi le moment de me révéler (2)? »

Toutes ces traductions, de valeur inégale, pèchent plus ou moins, s'il m'est permis de le dire, par l'un ou l'autre de ces deux défauts, sinon par tous les deux à la fois : elles ne s'harmonisent pas assez naturellement avec le contexte, et surtout elles ne tiennent pas un compte suffisant de la part qui revient à l'idiotisme, j'allais dire à l'exotisme, dans la conception et le tour des moindres propos de Jésus, et en particulier dans la conception et le tour de celui-ci. Et c'est parce que ceux même qui sont allés le plus loin dans la voie d'une exégèse rationnelle et grammaticale de la parole de Cana, ne me semblent avoir réussi complètement ni à discerner ni à résoudre tous les hébraïsmes qui y sont renfermés, — il n'y en a pas moins de trois en dix petits mots, — que je demande la parole à mon tour sur ce délicat et intéressant problème, sans avoir du reste plus qu'un autre la prétention de juger le procès sans appel.

I

La pensée de Jésus est, si je ne m'abuse, très simple pour le fond, et exprimée dans un langage également très simple, qui est le langage de la conversation ordinaire. Pour la mettre en lumière telle que je la comprends, voici, tout de suite, et en supposant le problème résolu, la traduction-adaptation que je propose des paroles de Jésus et de Marie aux noces de Cana (Jo. II, 3-5) :

MARIE, à Jésus.

Il n'y a pas assez de vin.

JÉSUS, à Marie.

Laissez-moi faire, ma mère, le moment n'est pas encore venu.

(1) P. 24.

(2) Article signé J. V. dans les *Études ecclésiastiques* de janvier 1896. L'auteur observe que M. Egger a proposé jadis cette interprétation.

MARIE, aux serviteurs.

Vous ferez ce qu'il vous dira.

Tout porte à croire, en effet, que l'objet principal de la réponse de Jésus est de faire entendre à sa mère qu'il n'a pas besoin de se presser pour parer comme il convient à l'éventualité du manque de vin que Marie prévoit et dont elle a souci.

On se trompe généralement sur les intentions de la mère de Jésus dans cette circonstance. Rien n'oblige à penser qu'elle ait demandé même indirectement un miracle, qu'elle ait fait un appel même timide et discret à la puissance de son divin Fils. Le contraire ressort plutôt de l'ensemble du texte évangélique. Elle n'a pas attendu qu'il n'y eût plus de vin pour parler. A quel moment a-t-elle dit : *Vinum non habent* (v. 3)? L'évangéliste, dans la rapidité et l'imprécision de son récit, omet de nous en instruire. Dire qu'au milieu du repas, tout à coup, le vin vient à manquer, c'est ajouter gratuitement à l'Évangile : il y a place pour d'autres hypothèses. Tout ce que l'Évangile nous apprend, c'est qu'au moment où Marie prit la parole on avait pu constater que le vin dont on disposait n'était pas en quantité proportionnée au nombre des convives. Ὑστερήσαντος οἴνου (v. 3) pourrait se traduire « le vin n'ayant pas suffi », ou « n'ayant plus suffi ». Si l'on admet, — et il est difficile de ne pas l'admettre, — que ce manque de proportion a eu pour cause la présence imprévue de Jésus et de ses compagnons, il dut être constaté dès le principe. La démarche d'aller chercher ailleurs un supplément nécessaire demandait un certain temps. C'est ce que dut penser Marie. Aussi est-il à croire qu'en prévoyante maîtresse de maison, car elle a l'air d'être là un peu chez elle, elle s'y prit de bonne heure, immédiatement, dès le début du festin, au moment de la distribution du vin entre les groupes de convives, pour faire part à Jésus de la situation, et lui suggérer la pensée de pourvoir, sans être à charge aux époux, à ce qui se trouvait manquer à leurs préparatifs par le fait de sa présence. En tout cas, Marie signale une lacune, elle prévient Jésus afin qu'il donne ses ordres en conséquence : rien de plus.

Or quel est à ce moment-là le dessein de Jésus? Le miracle à faire, qui donnera instantanément tout le vin qu'on peut désirer sans qu'il en coûte aucune démarche. Inutile donc de se presser. C'est ce qu'il lui plaît de répondre à sa mère, nettement, courtoisement, aimablement. Rien n'empêche même de supposer qu'il ait à dessein revêtu sa pensée d'une forme un peu inattendue, propre à la dissimuler à demi, et, le secret une fois connu, à en relever la discrète amabilité : « C'est bien, mère : tout à l'heure, quand le moment sera venu... »

Sans voir où Jésus veut en venir, Marie comprend qu'il donnera plus tard les ordres qu'elle pensait provoquer pour l'instant même. Aussi croit-elle devoir avertir les gens de service de se tenir à la disposition de son Fils, lequel n'étant pas chez lui, n'avait pas autrement d'autorité sur eux.

Enfin tout se dévoile aux yeux de Marie quand son divin Fils, à un moment donné, ordonne aux serviteurs, non d'aller chercher du vin au dehors, mais de remplir les six urnes qui étaient là d'une eau qui se trouva instantanément changée en un vin excellent.

Il se passe donc un certain temps, — cette observation est d'une importance capitale, — entre les paroles de Jésus et de Marie, et le miracle. Ces mots *quodcumque dixerit vobis facite,* « vous ferez ce qu'il vous dira » (v. 5), le supposent; et l'on en a une autre preuve, quoique indirecte, dans le propos que l'architriclinos tient au marié au sujet de la qualité supérieure du vin qu'on lui a fait goûter sans lui en révéler l'origine miraculeuse : « Certes! lui dit-il en substance, d'ordinaire on sert son bon vin pour commencer, et quand les convives ne discernent plus bien ce qu'ils boivent, on leur donne le mauvais; mais vous, vous avez attendu jusqu'à ce moment-ci pour nous montrer votre meilleur. *Tu autem servasti bonum vinum usque adhuc.* » Il y a lieu de croire que dans la pensée du narrateur sacré, ces derniers mots font pendant au *nondum venit hora mea.*

Jusqu'à quel moment Jésus attendit-il pour accomplir le miracle qu'il avait projeté? On peut adopter sur ce point la conjecture de saint Augustin et de saint Chrysostome. Ces saints docteurs sont, en effet, de ceux qui ont vu dans l'« heure » dont parle Jésus le « moment » relativement très proche qu'il attendait pour opérer le miracle. Or ils entendent ce « moment » du moment où la provision de vin dont on disposait aurait été complètement épuisée, cette condition leur paraissant nécessaire pour que le miracle, le *signum*, fût plus manifeste et absolument indéniable (1).

Quoi qu'il en soit de ce point de détail, nous voilà loin des développements lyriques d'une exégèse plus pieuse que rationnelle sur « l'heure de Jésus », heure mystérieuse qui ne serait autre que celle de la passion et de la mort du Rédempteur. J'ajouterai que même ceux qui sont pour l'heure du miracle faussent encore, moins gravement sans doute, mais réellement, le sens de la parole de Jésus lorsqu'ils entendent par *hora mea*, suivant le commentaire de M. Fillion, « le moment précis, *déterminé d'avance par le plan divin* où Notre-Seigneur *devait mani-*

(1) Maldonat, *in locum.*

fester par un premier miracle son caractère de Christ », et lorsqu'ils disent que si Jésus a attendu, c'est l'effet d'une « ponctualité minutieuse aux ordres de son Père (1) ». Indépendamment de cette raison *toute subjective* d'obéissance aux décrets divins, il y avait pour motiver l'attente de Jésus une raison *tout objective* et d'ordre tout humain, une raison qui dut sauter aux yeux de tout le monde au moment du miracle, c'est que le moyen auquel pensait Marie pour avoir du vin demandait du temps, et que le moyen auquel il pensait, lui, pour procurer du vin n'en demandait point. Jésus, qui parle aux hommes *humano modo*, n'a en vue que cette raison objective et matérielle, et *hora mea* ne signifie même pas « le moment de me révéler, de faire des miracles », mais seulement « le moment de pourvoir au manque de vin ».

Maintenant, de même que le *quodcumque dixerit vobis facite* et le *servasti usque adhuc* aident à l'intelligence du *nondum venit hora mea*, ces derniers mots à leur tour, bien compris, éclairent d'une vive lumière ceux qui les précèdent immédiatement : *quid mihi et tibi est?*

Les interprètes qui entendent par *hora mea* l'heure où devaient s'accomplir les destinées mortelles du Christ ou l'heure arrêtée par Dieu pour la première manifestation de la divinité de Jésus, et qui partent de là pour conclure à certaines sublimes leçons que le Maître aurait renfermées dans cette parole *nondum venit hora mea,* sont forcément entraînés à nous donner de la phrase qui précède une interprétation en rapport et avec la sublimité de ce regard sur les décrets d'en haut, et avec l'austérité de ces divines leçons. Ils y ont d'autant moins manqué que le tour de phrase *quid mihi et tibi est* et l'étrange vocatif *mulier* prêtaient davantage à l'illusion. De là le double trait qui se retrouve dans tous les essais d'explication qu'ils ont tentés de ce dernier texte : haute déclaration de principes pour le fond, ton de sévérité et même de reproche dans la forme. Entre le divin et l'humain, pas de confusion possible! Entre Dieu et la femme, qu'on n'oublie pas la distance! Louis Veuillot exprime la pensée de tous les commentateurs qui ont embrassé cette opinion, lorsqu'il dit : « Encore que Marie soit la mère de l'Homme-Dieu, et, par suite de l'indissolubilité des deux natures, la mère de Dieu, néanmoins elle n'est pas la mère de la divinité, et il n'y a rien de commun entre elle et le Dieu dont l'heure n'est pas encore venue » (2). Mais il en va tout autrement avec le sens admis plus haut pour *hora mea*. Étant donné que l'interrogation ou l'excla-

(1) Fillion, *in locum*.

(2) *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, p. 128. — Le même écrivain ajoute, il est vrai : « Plusieurs, faute de réflexion, s'étonnent de ce qu'ils appellent la dureté de ce langage. Jésus devait plutôt des leçons au monde que de vaines caresses à sa mère. Mais qui

mation *quid mihi et tibi est* n'a d'autre but que d'amener cette observation prosaïque : « J'ai le temps », « je ne suis pas pressé », « le moment n'est pas encore venu », elle doit signifier elle-même quelque chose de tout ordinaire. Plus de solennelle déclaration de principes, *non erat his locus*. Plus de sévérité d'aucune sorte. Rien non plus qui autorise à dire que la prière de Marie a arraché le miracle aux hésitations de Jésus. Ni Jésus n'hésite, ni Marie n'insiste. Le miracle a eu lieu après un avertissement de Marie : c'est toute la conclusion que l'on peut tirer à cet égard du récit évangélique.

Maldonat, tout en suivant l'opinion adoptée ci-dessus pour *hora mea*, pense que par les paroles précédentes : *quid mihi et tibi est, mulier?* Jésus a voulu faire entendre à sa mère qu'il ne se déterminait à agir par aucun motif naturel, disant cela moins pour elle personnellement, malgré le reproche simulé qu'il lui adresse, que pour l'édification des autres (1). Mais la réflexion *quid mihi et tibi est* n'a évidemment d'autre rôle que de préparer la proposition *nondum venit hora mea* avec laquelle elle ne fait qu'un (aucune conjonction entre l'une et l'autre); et c'est encore trop pour la parfaite liaison des idées et pour la vraisemblance, que ce simulacre de reproche supposé adressé par Jésus à sa très sainte mère en une circonstance gracieuse où il veut être avant tout agréable.

Au lieu de cela, voyons simplement dans le *quid mihi et tibi est* une de ces formules usuelles, comme il y en a dans toutes les langues, où la contradiction s'allie fort bien avec la politesse la plus exquise quand elle n'est pas elle-même une politesse de plus : « Laissez donc », « Permettez », etc., et nous serons à la fois dans le vraisemblable et dans le vrai. De cette façon tout se lie et s'harmonise parfaitement dans le récit sacré. Plus rien qui détonne dans un dialogue si déconcertant au premier abord. Propos de Jésus, de Marie, de l'architriclinos, tout rend le même son vrai, clair, noblement familier, gracieux.

Le sens qui se dégage de l'ensemble de la réponse de Jésus à Marie telle qu'on vient de l'interpréter, trouve une dernière confirmation dans la recommandation de Marie aux serviteurs. L'une est la conséquence naturelle de l'autre, et pas n'est besoin pour les relier entre elles de recourir aux expédients dont usent les auteurs qui compren-

leur persuade qu'en lui exprimant ses pensées souveraines, il ait manqué de douceur et de respect? » (*Ibid.*)

(1) « Simulavit se matrem reprehendere cum minime reprehenderet, ut ostenderet se non humano, non sanguinis respectu, sed sola caritate, et ut sese quis sit declaret, miraculum facere. Quemadmodum judex illi quem vult absolvere saepe aspere respondet, ne cum gratia absolvisse videatur. » (*In locum.*)

nent autrement *quid mihi et tibi* et *hora mea.* « Au reste, dit par exemple M. Fouard, il (Jésus) *dut ajouter à ce refus des paroles que Jean l'Évangéliste n'entendit pas ou qu'il a omis de rapporter*, car la réponse du Sauveur, loin de rebuter Marie, lui donna pleine assurance ». La vérité est que la réponse de Jésus ne fit à Marie l'effet ni d'une plainte ni d'un refus, mais d'une promesse.

Je n'ai encore rien dit du vocatif *mulier*, littéralement « femme », dont Notre-Seigneur ponctue sa réflexion : *Quid mihi et tibi est, mulier?* Tout le monde s'accorde aujourd'hui à reconnaître que ce mot n'a rien ni de solennel ni d'irrespectueux; et son emploi ne peut étonner que les lecteurs absolument étrangers aux usages des langues étrangères en général et des langues orientales en particulier. Cette observation me servira de transition pour aborder l'examen des bases philologiques d'une interprétation que je n'ai guère justifiée jusqu'ici que sous le rapport de l'enchaînement logique et naturel des idées.

II

La réponse de Jésus à Marie : *Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea,* renferme trois éléments qui constituent autant d'hébraïsmes bien caractérisés. Je vais les analyser l'un après l'autre en suivant l'ordre du texte.

1° QUID MIHI ET TIBI EST?

Ces cinq mots du texte de la Vulgate sont la reproduction littérale, sauf addition du verbe *est*, des quatre mots de l'évangile grec τί ἐμοὶ καὶ σοί, qui sont eux-mêmes la reproduction littérale de la formule hébraïque bien connue מה לי ולך, littéralement « quoi à moi et à toi ».

Il importe d'abord de noter le caractère exclusivement hébraïque de cette formule. Tout en la qualifiant de « pur hébraïsme », le P. Didon dit qu'elle « correspond à la locution grecque τί ἐμοὶ καὶ σοί » et que « la traduction littérale *latine* ou *française* n'en donne pas le sens » (1). Il y a là, au moins dans les termes, quelque chose d'inexact. Nous sommes en présence non d'un hellénisme, mais d'un hébraïsme. Ce n'est pas la locution hébraïque qui correspond à la locution grecque, mais la locution grecque qui correspond à la locution hébraïque, comme une traduction correspond à l'original. Les écrivains grecs, et

(1) *Op. cit.*, t. I.

l'auteur du quatrième évangile lui-même, n'ont fait, en effet, que traduire mot à mot sur l'hébreu une locution proverbiale absolument étrangère à leur langue, qu'à son tour la Vulgate a traduite mot à mot sur le grec, et les traducteurs en langue vulgaire, mot à mot sur la Vulgate.

D'un usage très fréquent, et, par suite, d'acception très élastique, cette petite phrase de forme interrogative signifie mot à mot : « Quoi à moi et à toi? » Cela veut dire : « Qu'y a-t-il en même temps à toi et à moi, quoi de commun à moi et à toi (suppléez :) pour la chose dont il s'agit? » — autant qu'il puisse être permis de rendre par des phrases de cette lourdeur les quatre petites syllabes de l'original. — En d'autres termes : « Qu'as-tu affaire de me dire ce que tu me dis, ou de me faire ce que tu me fais? » Ou encore, l'interrogation équivalant à la négation : « Il n'y a pas lieu de me dire ce que tu me dis », « Laisse cela », ou toute autre formule de contradiction ou de fin de non-recevoir.

Les pronoms peuvent varier de personnes; des noms peuvent s'y substituer; la forme négative peut remplacer la forme interrogative : il n'importe. Essentiellement l'hébraïsme consiste en ceci : Quoi ou Rien (en même temps) à... et à... Et cette formule indique que celui qui en use juge déplacée à un degré ou à un point de vue quelconque une immixtion, une ingérence, un avis, un procédé.

Plus énergique sans doute à l'origine, alors que les mots et les tours, — interrogation, défense, généralisation, — y produisaient tout leur effet, la locution *quid mihi et tibi* a subi le sort de tout ce qui tombe dans l'usage quotidien : elle est devenue banale et presque insignifiante. Semblable en cela à quantité de mots français fort expressifs au seizième et au dix-septième siècle, qui ont perdu avec le temps toute leur force première (charmer, ravir, gêner, etc.), elle s'est affaiblie, atténuée, et comme usée et décolorée par le frottement. Dans la parole de Cana, elle représente le dernier terme d'une dégradation progressive de teintes qui pourrait être figurée par les traductions suivantes :

Qu'avez-vous à vous mêler de mes affaires?

Que ne me laissez-vous m'occuper de ce qui me regarde?

Laissez-moi tranquille.

Que ne me laissez-vous faire?

Laissez-moi faire, ou simplement : Laissez.

Pour traduire équivalemment cet hébraïsme dans les divers passages bibliques où on le rencontre, c'est presque toujours des expressions laisser, ne pas s'occuper de, qu'on sera amené à faire usage.

Leur emploi donne lieu à des traductions aussi exactes qu'élégantes.

Jos. XXII, 24-25 : « Vos fils diront aux nôtres : *Que ne laissez-vous là* Javé le dieu d'Israël? Vous n'avez plus affaire avec lui, puisqu'il a mis le Jourdain entre vous et nous (1) ? »

II Reg. XVI, 10 : « *Laissez*, fils de Sarvia. Ne l'empêchez pas de maudire » (2).

II Reg. XIX, 22 : « *Laissez-moi donc tranquille*, fils de Sarvia. Quoi! en un tel jour vous faire mes contradicteurs? En un tel jour un homme être mis à mort dans Israël (3) ? »

Marc, I, 24. Les démons à Jésus : « *Que ne nous laisses-tu tranquilles?* Es-tu venu nous anéantir (4)? » S. Luc fait précéder cette phrase du mot : Ἔα, « laisse », qui en est le commentaire, ou mieux l'équivalent hellénique. Cette espèce de glose est un trait de lumière pour l'exégète (5).

Matth. XXVII, 19. La femme de Pilate à Pilate : « *Laissez cet honnête homme tranquille* (6). »

L'exposé qui précède permet de porter un jugement motivé sur les diverses traductions de *quid mihi et tibi est* dont on a vu les principaux types au début de cette étude.

Le défaut de celle de Sacy est de ne pas tenir compte de la déperdition de force native qu'a subie la formule araméenne dont se sert Jésus. A lire ces mots : « Femme, qu'y a-t-il *de commun entre* vous et moi? » ou même, selon la variante de Bossuet : « Femme, qu'y a-t-il *entre* vous et moi (7)? » il semble voir l'Homme-Dieu qui, solennellement et sévèrement, et on ne sait pas bien pourquoi, montre à la femme dont il est né l'abîme infranchissable qui le sépare de lui, et lui d'elle (8), alors qu'en fait il s'agit de la contradiction la plus restreinte, la

(1) *Quid vobis et Domino Deo Israël?*
(2) *Quid mihi et vobis est, filii Sarviae?*
(3) *Quid mihi et vobis, filii Sarviae?*
(4) *Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene?*
(5) Luc. IV, 34 : *Sine, quid nobis et tibi, Jesu Nazarene?*
(6) *Nihil tibi et justo illi.*
(7) 3e *Sermon pour la Conception.*
(8) C'est dans cette conception, exégétiquement fausse, de l'attitude du Christ à l'égard de sa mère aux noces de Cana, que Scribe a puisé, paraît-il, l'inspiration de son *Prophète*. « Il regardait, raconte M. Legouvé, une édition illustrée de la Bible. Ses yeux tombent sur la description des noces de Cana. A cette phrase de Jésus-Christ à sa mère : Femme, qu'y a-t-il de commun entre vous et moi? Scribe s'arrête, et peu à peu transformant dans son imagination l'image du Christ : Ce serait beau à peindre, se dit-il, un homme amené à dépouiller tous ses sentiments naturels pour remplir ce qu'il regarde comme sa mission, sacrifiant son devoir de Fils à son rôle de Dieu : quel admirable personnage pour Talma! Malheureusement Talma était mort, mais heureusement Meyerbeer vivait, et Scribe composa le *Prophète*. » Piquante destinée d'un contresens biblique!

plus *verbale* et la plus aimablement filiale : « Si l'on s'occupait d'avoir du vin? — C'est bien, chère mère, cela ne presse pas, tout à l'heure... »

Les modernes qui traduisent : « Que vous importe, *à vous et à moi?* » comme si la phrase avait été conçue en latin ou en grec, passent intrépidement par-dessus l'hébraïsme sans le voir ou sans le comprendre.

La traduction : « Que désirez-vous que *je* fasse pour *vous?* » méconnaît également l'hébraïsme, et l'idée que son auteur se fait de la formule *quid mihi et tibi* manque de simplicité et d'exactitude. « Elle signifie toujours, dit-il, que la personne désignée par le premier pronom demande ce qu'elle veut à la personne désignée par le second pronom, et qu'elle se met, de gré ou de force, à sa disposition (1). » Il suffit de se reporter aux textes cités précédemment pour constater qu'ils n'ont pas été coulés dans un moule aussi étroit.

« Que voulez-*vous* de *moi?* » ou « Que demandez-*vous* de *moi!* » ne donne pas non plus une note parfaitement juste. A proprement parler, Marie ne désire ni ne demande rien. Elle signale à Jésus une chose qu'elle croyait devoir être faite, et Jésus lui répond qu'il n'y a pas lieu de s'en occuper sitôt : voilà tout.

Le système du P. Ollivier va jusqu'à supprimer dans la réponse de Jésus toute contradiction même verbale : c'est peut-être un autre tort. Le fait sur lequel on s'appuie est que « les Orientaux emploient encore aujourd'hui cette expression (*quid mihi et tibi?*) pour *dire leur satisfaction* d'avoir été devinés ou compris à demi-mot. Nos missionnaires d'Orient peuvent le constater, ajoute le P. Ollivier, et Mgr Amanton, de si douce mémoire, nous en a donné à nous-même des exemples concluants. Dans des pourparlers avec un évêque schismatique, il entendit celui-ci répondre à des propositions avantageuses : *Quid mihi et tibi?* Le délégat de Mossoul avait deviné les désirs de son interlocuteur (2). » L'anecdote est assurément intéressante. Mais le *quid mihi et tibi* de l'évêque schismatique est-il bien l'équivalent de celui de Jésus? Il faudrait, pour en juger, savoir au juste quelles paroles avaient précédé, et quel tour leur avait été donné. Si Jésus n'avait voulu que « dire sa satisfaction d'avoir été deviné », comme on le fait quelquefois en français en se servant des locutions : « Comment donc? » « Aviez-vous pu douter? » « Cela ne va-t-il pas de soi? » etc., il aurait ajouté : « Mais le moment n'est pas venu », tandis qu'en fait la seconde partie de sa phrase n'est évidemment que le développement et l'achèvement de la première. En tout cas, il y a là une nouvelle preuve de l'atténuation et de la dé-

(1) *Études ecclésiastiques*, loc. cit.
(2) *Les Amitiés de Jésus*, p. 24 et note 6.

viation de sens auxquelles les expressions les plus énergiques et les plus nettes dans le principe sont exposées à aboutir, dès qu'elles tombent dans le domaine de la conversation ordinaire. C'est une confirmation, sous ce rapport, de la thèse que nous soutenons relativement au sens du premier hébraïsme renfermé dans les paroles de Jésus à Cana : *quid mihi et tibi est?*

2° MULIER.

Ce vocatif signifie littéralement « femme », mot employé couramment par les écrivains bibliques dans les cas où nous dirions « madame » ou « mademoiselle », et dans d'autres où nous nous servirions de titres plus appropriés aux personnes. Dans l'Évangile, Notre-Seigneur dit *mulier* au vocatif en s'adressant à la Samaritaine, à la Chananéenne, à Marie-Magdeleine, à la femme adultère, aux femmes qu'il guérit (1). Deux fois il emploie cette appellation en parlant à sa mère : à Cana et au Calvaire (2). Mais pas plus au Calvaire qu'à Cana, pas plus en parlant à des étrangères qu'en s'adressant à Marie, il n'a mis dans cette expression ni le ton solennel ni les intentions métaphysiques qu'on a voulu y trouver. Il n'y a pas jusqu'à la place où figure le mot « femme » dans les traductions de la réponse de Cana : « Femme, qu'y a-t-il, etc. » — alors que le texte le rejette à la fin de la phrase où il s'unit à *tibi*, — qui ne contribue à dénaturer la pensée du Christ.

Dans la plupart des passages bibliques où nous rencontrons le vocatif *mulier*, il peut se traduire par « madame » : ici il serait bien rendu par le mot « mère ». « Mère », « ma mère », « chère mère » : tels sont en effet les appellatifs que Jésus vivant de nos jours au milieu de nous et parlant français aurait employés en s'adressant à Marie, soit dans cette circonstance particulière, soit dans toute autre. Et qu'on ne trouve pas singulier que ni ici ni ailleurs Notre-Seigneur n'ait employé, soit à l'égard de sa mère, soit à l'égard des autres femmes, l'équivalent des formules tendres ou honorifiques dont les langues modernes sont si prodigues : l'usage suivi autour de lui, le génie même de sa langue nationale le lui interdisait. A ceux qui se scandaliseraient de le voir s'abstenir même du mot de « mère », le P. Ollivier apprendra que, dans les langues orientales, « le nom de mère se donne à toutes les femmes âgées, quel que soit leur degré de parenté avec l'interlocuteur, et qu'en dehors de cet usage le mot est solennel et emphatique

(1) Matth. XV, 28 ; Luc., XIII, 12 ; Jo. IV, 21 ; VIII, 10 ; XX, 15.
(2) Jo. XIX, 26.

(cf. III Reg. II, 20; Jerem. XV, 10), c'est-à-dire de peu de mise dans l'occasion qui nous occupe (1). »

Nous avons donc affaire, ici encore, à un hébraïsme bien caractérisé. Si l'auteur du quatrième évangile a rendu par γύναι l'appellation que Jésus a employée dans sa langue, et si la Vulgate a rendu ce mot grec par *mulier*, ce n'est pas le moins du monde, comme on le dit quelquefois, en considération de l'emploi respectueux que les Grecs et les Latins, différant en cela des Français, faisaient du vocatif « femme ». Même irrespectueux, ils l'auraient admis, par la raison que c'était la coutume des anciennes versions de suivre du plus près possible la lettre de leur texte. En fait, il n'est pas aussi respectueux qu'on affecte de le dire. Qu'on trouve γύναι ou *mulier* dans tel endroit des classiques où le mot français « femme » serait impossible, cela est incontestable. Pour le mot grec, en particulier, non seulement les poètes tragiques le mettent quelquefois dans la bouche de leurs héros sans aucune nuance d'irrévérence, mais dans la *Cyropédie* de Xénophon, Cyrus en use au moins dans un endroit (2), comme Jésus dans l'Évangile, en s'adressant à sa mère elle-même. Il n'en est pas moins vrai que ces cas restent exceptionnels, et si dans la bouche de Jésus parlant à sa mère le mot « femme » nous choque en notre langue, nous voyons par les commentaires des Pères que son équivalent littéral produisait la même impression en grec et en latin.

C'est dans la langue de Jésus seulement que l'appellation dont la traduction textuelle est « femme » a pu s'employer sans détonner. Il faut par conséquent voir dans l'emploi de ce mot un hébraïsme véritable, que l'évangéliste, suivant l'usage, a inséré dans son récit sans y toucher, et qui, comme le précédent et comme le suivant, a passé ainsi à l'état brut, du grec de saint Jean dans le latin de la Vulgate, puis du latin de la Vulgate dans le français de nos versions traditionnelles.

3° NONDUM VENIT HORA MEA.

En grec : οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. Mot à mot : « mon heure, mon moment n'est pas encore venu. » C'est-à-dire : le moment n'est pas encore venu pour moi — de faire ce dont il s'agit, de pourvoir au manque de vin.

L'hébraïsme est dans l'expression *hora mea*, ou plus précisément, en

(1) P. Ollivier, *Les Amitiés de Jésus*, p. 23.
(2) VII, III, 4.

ce que le mot *hora* est accompagné d'un complément de personne, en même temps qu'il est dépourvu d'un complément de chose. Toutes les fois que le mot *hora* ou *tempus* est ainsi construit, il a l'air, pour nous, de signifier une heure intéressant *essentiellement* une personne, l'intéressant dans sa vie ou dans son œuvre, tandis qu'en réalité, il désigne simplement le moment *de telle chose particulière,* — toujours clairement indiquée par le contexte, — à faire ou à subir par cette personne.

L'illusion produite par cette construction, en raison de la différence de génie des langues orientales et occidentales, a été encore favorisée par d'apparentes confirmations tirées de la comparaison des textes.

Les passages abondent dans les évangiles, et en particulier dans le quatrième, où est employé le tour de phrase : l'heure vient ou est venue où..., mon heure, mon temps est venu ou n'est pas encore venu... (1). Or il se trouve qu'un certain nombre de ces passages, et les plus frappants, se rapportent historiquement aux derniers jours de la vie mortelle de Jésus. Influencés par ce fait accidentel, les exégètes ont été insensiblement entraînés à étendre à tous les passages analogues, et notamment à la réponse de Cana, le sens de « heure finale », « heure marquante entre toutes ». Mais c'est à tort. Il est absolument certain d'abord que plusieurs des textes où se trouve l'expression « mon heure », « son heure », etc., n'ont aucun rapport avec l'heure finale ou décisive de Jésus ni de personne, et que *tempus meum, hora ejus,* doit s'y traduire simplement par « le moment *pour moi, pour lui* » — de faire telle chose dont il s'agit.

Jo. XVI, 21 : « Lorsque la femme est sur le point d'accoucher, elle est dans la tristesse, parce que son heure est venue. » C'est-à-dire : parce que l'heure est venue pour elle — d'accoucher.

Jo. VII, 1-10. Le lecteur est prié de remarquer l'analogie qui existe, au point de vue du rapport de la conduite de Jésus avec le sens apparent de ses paroles, entre cet épisode et celui de Cana (2). La fête

(1) Jo. VII, 4; IV, 25, 28; VII, 6, 8, 30; VIII, 20; XII, 23; XIII, 1; XVI, 1, 4, 21, 25, 32; XVII, 1. Matth. XXVI, 18. Luc, XIX, 42. Les mots grecs employés sont ὥρα, καιρός, ἡμέρα.

(2) Je dédie tout particulièrement cette observation à l'auteur de l'article des *Études ecclésiastiques*, qui, parmi les inconvénients des opinions différentes de la sienne, signale ceux-ci : «... 4° Jésus fait aussitôt le contraire de ce qu'il vient de dire. 5° Jésus était ou n'était pas décidé à faire un miracle. S'il était décidé, sa réponse à sa mère est un mensonge. S'il n'était pas décidé, et qu'il ait changé immédiatement d'avis, n'est-ce pas une versatilité indigne d'un homme sérieux? Ou bien faut-il dire qu'il était assez imprévoyant pour ne pas savoir, en répondant, ce qu'il allait faire une minute, une seconde plus tard? 6° Dire que le moment n'était pas arrivé quand il répondait, et qu'il est arrivé deux secondes après, est de l'enfantillage. » (*Loc. cit.*) Ces objections, dans la pensée de celui qui les formule, montrent l'absurdité de toute interprétation du *nondum venit hora* qui n'entend pas cette proposition interrogative-

des Tentes étant proche, Jésus est pressé par les siens de se rendre en Judée; mais il leur répond : « *Tempus meum nondum advenit.* Le moment n'est pas encore venu pour moi. » Nous avons été avertis (v. 1) des dangers que Jésus avait à redouter en Judée; mais qu'il parle ici du moment de partir, et non du moment de mourir, c'est ce qui ressort avec évidence de la suite de son discours. « Pour vous, ajoute-t-il, tous les moments sont bons (pour partir, évidemment). *Tempus autem vestrum semper* (πάντοτε) *est paratum.* Vous n'avez rien à craindre, tandis qu'on me veut du mal, à moi. Partez donc : moi je ne pars pas (avec vous). Le moment n'est pas encore venu pour moi (de partir). *Quia meum tempus nondum impletum est.* » Et de fait, l'évangéliste nous apprend que Jésus, qui alla à la fête comme tout le monde, ne partit qu'après les siens, ne voulant pas se mêler aux caravanes officielles, mais préférant se rendre à Jérusalem en petit comité et comme incognito : *non manifeste, sed quasi in occulto* (1).

Mais il y a plus. Même dans les textes où la soi-disant « heure de Jésus » correspond historiquement avec la fin de Jésus, il est constant que cette acception n'est pas attachée à l'expression même, indépendamment du contexte. Là encore *venit hora ejus* ne signifie que ceci : le moment est venu pour lui de...

Jo. VII, 30 : « Ils cherchaient donc à le prendre, mais personne ne mit la main sur lui, *quia nondum venerat hora ejus*, parce que le moment n'était pas encore venu pour lui » — d'être pris.

ment. Mais en bonne logique, il doit opposer les mêmes objections au récit du chapitre VII de saint Jean, qui est analogue à celui du chapitre II (Jésus dit que le moment de partir n'est pas venu, et il part). Il répond aux premières par le système du tour interrogatif. Mais ici *quia meum tempus nondum impletum est* est absolument réfractaire à ce système. Donc il y a autre chose.

(1) Schopenhauer (on ne s'attendait peut-être guère à voir Schopenhauer en cette affaire) explique ce passage d'une tout autre façon : Jésus n'a pas dit ce qu'il pensait, tout simplement. Et le philosophe allemand s'aide de cet exemple pour soutenir que le mensonge n'est pas aussi absolument ni essentiellement condamnable que Kant, sans raison topique, selon lui, l'a prétendu. « A part, dit-il, le cas de légitime défense contre la violence ou la ruse, tout mensonge est une injustice; la justice veut donc que nous soyons sincères avec tout le monde. Quant à condamner par un arrêt absolu, sans exception, et portant sur l'essence même de la chose, le mensonge, une première remarque nous en détourne déjà : c'est qu'il y a des cas où c'est même un *devoir* de mentir; ainsi pour les médecins; c'est encore qu'il y a des mensonges *sublimes* : tel celui... celui... et en général tous ceux par lesquels un innocent prend sur lui la faute d'autrui; *c'est enfin que Jésus-Christ lui-même a une fois altéré avec intention la vérité* (Jean, VII, 8). » (*Le fondement de la morale*, trad. Burdeau, pp. 137-138.) Illusion d'optique philologique ! Schopenhauer n'aurait pas écrit cela s'il avait compris qu'en disant : *Meum tempus nondum impletum est*, Jésus-Christ ne parlait pas du tout de sa fin, mais du moment de partir pour la fête des Tentes. « Je ne pars pas encore, le bon moment pour moi (ὁ καιρὸς ὁ ἐμός) de partir n'est pas encore venu » suppose : « Je partirai sous peu, quand je jugerai prudemment le moment venu. » Or, ce que Jésus a laissé entendre qu'il ferait, il avait dessein de le faire, puisqu'il l'a fait : où est le mensonge?

De même Jo. VIII, 20.

Jo. XIII, 1 : « Avant le jour de la Pâque, *sciens quia venit hora ejus ut transeat...*, sachant que l'heure était venue pour lui de passer de ce monde à son Père... »

Matth. XXVI, 18. Le *tempus meum prope est* de saint Matthieu s'explique bien aussi par le même hébraïsme. Il ne signifie pas : « Mon temps est proche », ce qui au sens de : « Ma dernière heure » ou « Mon dernier jour est proche » n'aurait rien dit à l'esprit de l'interlocuteur. Ce passage doit s'entendre ainsi : « Allez à la ville chez un tel et dites-lui : Le Rabbi envoie vous dire ceci : *je vais venir* faire la pâque chez vous avec mes disciples. » Ou mieux, selon la syntaxe française : « Le Rabbi envoie vous dire *qu'il va venir* faire la pâque chez vous avec ses disciples. » *Tempus meum prope est, apud te facio pascha cum discipulis meis* signifie littéralement : le moment est proche pour moi où je ferai la pâque chez vous. Ces paroles se rapportent à une convention qui avait eu lieu préalablement entre Jésus et le disciple anonyme.

De tout cela il paraît légitime de conclure que dans le *nondum venit hora mea* de l'épisode de Cana, *hora mea* 1° ne signifie nullement, au sens propre du mot, *intrinsèquement*, ni l'heure ou l'époque de la passion et de la mort de Jésus, ni l'heure ou l'époque de manifester sa puissance, et 2° ne se rapporte pas non plus *extrinsèquement* à l'une ou l'autre de ces « heures », comme telles, attendu que rien dans le contexte n'indique que telle ait été la pensée ou l'arrière-pensée de Jésus.

L'hypothèse du tour interrogatif proposée par M. Egger, et bien avant lui par saint Grégoire de Nysse, et reprise récemment : « L'heure de me montrer, de manifester ma puissance divine, n'est-elle pas désormais venue? » cette hypothèse, dis-je, ne tient pas non plus debout. Outre que l'acception de *hora mea* qui lui sert de base n'est pas fondée, la réflexion que l'on prête ainsi au divin invité des noces de Cana n'est pas en conformité de ton avec le reste du récit.

Jésus parle tout simplement du moment où il se réserve d'intervenir pour procurer instantanément la quantité de vin dont Marie lui signale la nécessité. Ce moment est proche, mais n'est pas encore venu, et c'est ce qu'il répond à l'observation de sa mère, dans les termes d'une courtoise contradiction qui trahit à demi le dessein gracieux qu'il a conçu et que le miracle du changement de l'eau en vin va réaliser dans quelques instants.

S'inspirant du génie propre de la langue nationale de Jésus et s'appuyant sur une étude approfondie et étendue des textes bibliques, cette

interprétation des paroles de Cana me semble mieux qu'aucune autre concilier toutes les exigences et répondre à toutes les objections. En m'y attachant jusqu'à preuve d'erreur, je ne regrette point les systèmes ou plus grandioses ou plus mystiques ou plus pathétiques, mais moins rationnels, que je lui sacrifie, estimant, en tout état de cause, qu'il ne saurait y avoir rien de plus beau ni de plus touchant ni de plus édifiant dans l'Évangile, soit ici, soit ailleurs, que le sens premier, pur, génuin, en un mot, que le sens véritable de son texte.

J. Bourlier.

Gevrey-Chambertin.

MÉLANGES

I

LES ORIGINES DU NOUVEAU TESTAMENT

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT (1)

Ce livre récent, dont il devient banal de louer la valeur, s'est attaché à fixer la date et l'origine des pièces de la littérature chrétienne des deux premiers siècles, et dans la discussion des divers problèmes qu'il aborde apporte un souci d'objectivité trop scrupuleux pour que n'ayons pas infiniment à nous y instruire. Essayons de faire la revue des problèmes capitaux qu'il soulève, et de dresser le bilan des réels acquêts que nous lui devons, au moins en ce qui concerne les pièces canoniques. On nous excusera de n'insister pas sur la préface qui a fait quelque bruit : nous connaissons de bons esprits qui l'ont traitée de « tapageuse » : le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'elle est capable de donner le change sur le contenu même du livre, et c'est le livre seul qui nous intéresse.

La chronologie de la vie de saint Paul dépend d'une date fournie par les Actes (XXIV, 27), qui est celle de l'entrée en fonction de Porcius Festus successeur de Félix comme procurateur de Judée. La plupart des critiques donnaient l'année 60 comme l'année probable de l'arrivée de Festus à Césarée. Mais en ces derniers temps, Kellner d'abord, dans le *Kirchenlexikon* (art. Félix), puis Oscar Holtzmann, dans sa *Neutest. Zeitgeschichte* (1895), puis Blass, dans son édition des Actes (1895), ont proposé de placer l'arrivée de Festus en 56. Cette datation est empruntée à la *Chronique* d'Eusèbe qui place l'arrivée de Félix l'an X-XI de Claude (50-51), l'arrivée de Festus, l'an II de Néron (56), l'arrivée d'Albinus successeur de Festus, l'an VI-VII de Néron (60-61). Or Eusèbe a dû prendre cette chronologie à Jules l'Africain. Jules l'Africain ne pouvait la tenir que de Josèphe ou de Juste de Tibériade : Josèphe ne présentant rien de tel, reste Juste de Tibériade dont la

(1) A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, II, 1, Leipzig, 1897.

Chronique (Photius l'a eue en mains, *Cod.* 33, et nous en a laissé une brève description) contenait sûrement des données de ce style. La *Chronique* juive de Juste de Tibériade s'arrêtait à l'an III de Trajan, et l'on juge par là de sa valeur comme source historique pour l'histoire du premier siècle. Joignez à cette considération que Félix était frère de ce Pallas, ministre de Claude, qui avait fait la fortune d'Agrippine et de Néron, et que Pallas, au témoignage de Tacite (*Annal.* XIII, 14), avait été chassé de la cour quelque temps avant l'assassinat de Britannicus (février 55) : « Et Nero, infensus iis quibus superbia muliebris innitebatur, demovet Pallantem cura rerum quis a Claudio impositus velut arbitrum regni agebat ». La disgrâce de Pallas entraîna-t-elle celle de Félix? La chose, si elle n'est pas dite, est au moins bien naturelle, et d'autant plus naturelle que Félix était un procurateur plus odieux aux Juifs. Mais si Festus est arrivé à Césarée en 56, Paul aura été emprisonné à Jérusalem en 54, et c'est sur toute la chronologie de la vie de Paul que portera ce déplacement de quatre années.

[64. Incendie de Rome.]
60. Paul acquitté (= 64 ancien style).
56. Paul transporté à Rome (= 60).
54-56. Paul prisonnier à Césarée (= 58-60).
54. Paul emprisonné à Jérusalem (= 58).
53-54. Paul à Corinthe (= 57-58).
50-53. Paul à Éphèse (= 54-57).
47-50. Seconde mission de Paul (= 51-54).
33. Première visite de Paul à Jérusalem (= 37).
30. Conversion de Paul (= 34).
[29 ou 30 Passion de N. S.]

Nous ne voyons pas de motif de récuser la donnée initiale de ce calcul (1).

La chronologie des épîtres paulines serait ainsi fixée :

48-49. Épître aux Thessaloniciens;
50-53. Épître aux Galates;
53. Épître aux Corinthiens;
53-54. Épître aux Romains;
57-59. Épîtres aux Colossiens, à Philémon, aux Éphésiens, aux Philippiens.

Pour ces dernières, M. Harnack pense toutefois que *Col. Philc.* et *Eph.* (si tant est que *Eph.* soit authentique, ajoute-t-il) pourraient

(1) *Analecta bollandiana*, 1897, p. 182 : « Le système se heurte pourtant aussi à quelques difficultés, et l'une des moindres n'est pas celle qui met à peine dix-huit mois entre la mort du Christ et l'apparition sur le chemin de Damas ». — Nous ne voyons pas bien en quoi il importe de mettre une distance de quatre ans entre les deux événements plutôt qu'une distance de dix-huit mois, ou même de six mois.

avoir été envoyées de Césarée et non de Rome; elles dateraient dans cette hypothèse de 54-56. On voit à ce compte s'accentuer le mouvement d'opinion qui accepte comme authentiques la seconde épître aux Thessaloniciens, l'épître aux Colossiens et même l'épître aux Éphésiens.

Sur la question de l'épître aux Hébreux et sur la question des Pastorales, M. Harnack n'apporte pas de vues nouvelles. L'épître aux Hébreux est antérieure à la *Prima Clementis* qui en dépend, c'est-à-dire antérieure à 95, c'est le fait le plus positif qu'on ait à noter. La mention (XIII, 7) des « higoumènes qui ont annoncé la parole de Dieu » et qui sont morts est, si l'on veut, un indice que l'épître n'est pas antérieure à 65, mais c'est un indice bien vague. M. Harnack ne pense pas qu'elle doive être antérieure à la disparition de Jérusalem et du Temple, ni davantage qu'elle présente aucune allusion à la persécution néronienne. C'étaient là, pourtant, deux indices assez fermes. Il est bien difficile que les tribulations (παθήματα) auxquelles fait allusion l'épître (X, 32) ne soient point les tribulations où ont péri les « higoumènes » de XIII, 27; et ces tribulations ont bien l'apparence d'être les mêmes auxquelles fera allusion la *Prima Petri*. Si l'épître est postérieure à 70, quel argument l'auteur a négligé en ne parlant point de la disparition du Temple? Ces deux considérations ne nous semblent pas avoir perdu de leur prix. Par ailleurs, il faut concéder que le titre « aux Hébreux » est énigmatique, et que l'attribution de l'épître à Barnabé est aussi inexpliqué que le fait qu'elle est restée anonyme.

Sur les épîtres Pastorales, M. Harnack s'est rangé au sentiment exprimé déjà par MM. Jülicher et Holtzmann et fort en vogue en Allemagne, à savoir que les épîtres, telles que nous les avons, n'ont point été écrites par Paul, mais qu'elles ont été construites (*aufgebaut*) avec des lettres authentiques de l'Apôtre : du moins, les critiques admettent cette hypothèse pour la seconde épître à Timothée et pour l'épître à Tite, car, à leurs yeux, il n'y a pas une phrase de la première à Timothée qui ait l'estampille de Paul. Reste à dater cette « compilation » des trois Pastorales. On trouve un terminus ad quem dans l'épître de Polycarpe. L'emprunt, en effet, de Polycarpe, 4, à *I Tim.* VI, 7 et 10, est hors de doute. — Notez, et nous pourrons nous le rappeler plus loin, que Polycarpe cite très explicitement *I Tim.* sans prononcer aucun nom d'auteur. — On conclut de cet emprunt que les Pastorales circulaient déjà vers l'an 110. Ainsi les lettres (ou fragments de lettres) authentiques incorporées dans les Pastorales dateraient des dernières années de Paul, soit de la période 59-64; la mise en œuvre de ces morceaux authentiques daterait de la période 90-110. Mais cette mise en œuvre était-elle dès lors défi-

nitive? Non, car une réfection de nos Pastorales aurait été exécutée vers le milieu du IIe siècle, exécutée par un ecclésiastique préoccupé de combattre le gnosticisme, celui de Marcion, et de rédiger une façon de règlement d'église (Kirchenordnung).

Toute cette discussion est un intermède de critique interne. Évidemment les institutions hiérarchiques auxquelles les Pastorales font allusion cadrent mal avec le schéma que l'école libérale impose au développement des institutions de l'Église. Aussi aurait-il été de bonne méthode de chercher des éléments de la solution du problème ailleurs que dans ce schéma. Quant à l'allusion au marcionisme que M. Harnack découvre dans *I Tim.* VI, 20, elle repose tout entière sur la mention que fait l'épître des ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Mais, d'une part, le terme de γνῶσις est un terme du lexique paulinien et du lexique johannique; il est donc bien antérieur au milieu du deuxième siècle. D'autre part, voir dans ce passage une mention du livre de Marcion intitulé Ἀντιθέσεις, c'est faire un jeu de mots et rien de plus, car le titre de Marcion avait un tout autre sens que celui qui est donné par l'épître au mot *Antithèse :* pour Marcion il signifiait l'antinomie de l'Ancien Testament et du Nouveau, pour notre épître il est synonyme de construction individualiste opposée à la foi commune. Enfin ce passage, où M. Harnack veut voir une addition tardive faite à l'épître, est dans le style, fond et forme, des plus génuines parties (1).

Qu'on ne nous fasse pas dire plus que nous ne disons, nous le demandons tout particulièrement à la rédaction du *Theologischer Jahresbericht* qui, sur le chapitre des Pastorales, est très encline, et pour cause, à qualifier durement quiconque ne pense pas comme M. Holtzmann! Nous ne disons pas que la question des Pastorales, au point de vue de la pure critique, est une question simple et résolue dans le sens de la tradition. Nous disons que c'est une question à ranger parmi les plus complexes, — l'échafaudage d'hypothèses construit par M. Harnack le prouve assez, — et que, les données que nous avons pour les résoudre étant insuffisantes, le parti le plus sage est de conclure par un *Non liquet*, — si l'on ne veut pas s'en tenir aux *testimonia veterum* unanimes à accepter l'authenticité des Pastorales.

(1)

I, 3-6.

...ἵνα παραγγείλῃς τισιν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις...Τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστιν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου, ὧν τινὲς ἀστοχήσαντες ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν.

VI, 20.

Τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνυμοῦ γνώσεως, ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν.

Pour les Actes, — M. Harnack ne veut pas s'arrêter au vieux sentiment ecclésiastique, remis en honneur par M. Blass, et d'après lequel ils dateraient du moment exact où s'arrête la narration. Il faut convenir que la rédaction des deux derniers versets des Actes (XXVIII, 30-31) n'implique pas que le rédacteur soit contemporain du fait qu'il rapporte : on peut, à cet égard, comparer les deux derniers versets du chapitre XIV, le tour littéraire est le même (1). On concédera même que les versets 26-28 du chapitre XXVIII peuvent être considérés comme la conclusion solennelle du livre des Actes, encore que cette concession implique une conception très subjective du livre des Actes. Mais l'absence de toute allusion à la destruction de Jérusalem, destruction qui aurait été un argument si fort pour l'apologiste que l'on veut qu'ait été l'auteur des Actes, et l'absence de toute allusion à la mort de Paul, voilà deux arguments dont on ne détruira pas la gravité. Sans doute, on veut retrouver une allusion à la prise de Jérusalem dans le troisième évangile : mais cette allusion n'est pas si claire que l'on en puisse tirer argument, et mieux eût valu pour l'objectivité de la discussion lui donner congé. M. Harnack, sans y renoncer, a voulu trouver mieux pour « déconseiller » de placer la composition des Actes à un autre moment que les dernières années de Domitien. — Premièrement, l'auteur, qui est au courant de la prédication de Paul, n'utilise ni ne connaît les épîtres de l'Apôtre : on ne saurait donc placer cet auteur hors du premier siècle, surtout si l'on pense à la façon « intensive » dont Clément, Barnabé, Ignace, Polycarpe utilisent les épîtres paulines. Cet argument a du prix, incontestablement; mais ne suggère-t-il pas beaucoup plus que ne retient M. Harnack? Si l'auteur des Actes est dans une condition d'information tout autre que saint Clément, par exemple, ne serait-ce pas qu'il est sensiblement plus ancien que les dernières années de Domitien, et autrement familiarisé avec saint Paul que ne le peut être Clément? L'argument de M. Harnack n'établit donc point rigoureusement sa thèse. — Secondement, au temps de l'auteur des Actes les rapports de l'Église et de l'État étaient pacifiques, indifférents : donc, conclut M. Harnack, il n'a pu écrire qu'à une époque de paix comme le règne de Titus et le règne de Domitien jusqu'en 93.

(1) XIV, 27-28.

Παραγενόμενοι δὲ καὶ συναγαγόντες τὴν ἐκκλησίαν, ἀνήγγελλον ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως. Διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον σὺν τοῖς μαθηταῖς.

XXVIII, 30-31.

Ἔμεινεν δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν, κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως.

Mais, ici encore, l'argument n'est pas rigoureux, car de rapports pacifiques entre le Christianisme et l'État il n'en a existé que jusqu'au régime légal institué par Néron en 64. Nous savons qu'en Allemagne on attache peu d'intérêt à cet *institutum neronianum*, comme l'appelait Tertullien : mais c'est, croyons-nous, à tort (1), et nous aurions voulu voir M. Harnack rompre sur ce point si important avec le préjugé courant, comme il a fait pour l'hypothèse de Krenkel qui voulait faire dépendre saint Luc de Josèphe. Son argument, à ce compte, se serait évanoui. Que reste-t-il alors de positif pour dater les Actes de la période 78-93?

Pour l'Apocalypse johannine, nous avons une information digne « de la plus haute considération » dans l'attestation de saint Irénée qui en fixe la composition « à la fin du règne de Domitien ». Sans doute, on relève dans l'Apocalypse johannine la trace de pièces antérieures qu'elle a incorporées ; mais la date respective de ces pièces n'est pas de nature à diminuer la valeur de l'attestation d'Irénée, au contraire. Sur ce chapitre, en réservant toutefois le caractère prétendu juif de telle ou telle des sources de l'Apocalypse, M. Harnack, rare fortune, peut se flatter de s'exprimer presque comme le R. P. Cornély.

Il n'en sera pas de même sur le chapitre des épîtres catholiques. M. Harnack groupe les cinq écrits qui portent le nom de saint Pierre, savoir les deux épîtres, l'apocalypse, le *Kérugma* et l'évangile. Le *Kérugma* daterait de 100-130 ; l'évangile de 110-130 ; l'apocalypse de 120-140. Ces trois pièces seraient indépendantes, mais vraisemblablement d'une même époque, « une époque où aucun écrit ne circulait encore sous le nom de Pierre », nous assure-t-on. Pour M. Harnack, en effet, la *Prima Petri* est une pièce dans laquelle on a ajouté de seconde main les versets I, 1-2 et V, 12-14. Ces cinq versets constituent une étiquette et cette étiquette constitue un faux. Rien, en effet, dans tout le reste de la pièce ne témoigne que l'auteur soit un disciple personnel de Jésus-Christ, encore moins l'apôtre Pierre : et le fait est réel. La qualité que s'attribue l'auteur de la *Prima Petri* est celle de « presbytre » (V, 1) ; et, quand il se donne comme témoin des souffrances du Christ, il entendrait par là une qualité qu'il a en commun avec tous les fidèles auxquels il écrit, les « souffrances du Christ » étant dans sa pensée, non point la passion du Christ sur la croix, mais la tribulation de l'Église sur la terre, ainsi que l'expriment le verset 13 du chapitre IV, et le verset 11 du chapitre I. Mais il est bien évident que ce « presbytre », qui a pratiqué les épîtres paulines (nommément l'épître aux Éphésiens et l'épître aux Romains), a écrit en un temps de crise où

(1) Voyez P. Allart, *Le Christianisme et l'Empire romain* (Paris 1897), p. 17.

les rapports du christianisme et de l'État sont tels qu'il en augure « la fin de tout » : la persécution systématique est commencée, ainsi s'exprime M. Harnack (p. 494). — A ce point de la discussion, nous nous attendions à voir dater la *Prima Petri* des trois dernières années de Domitien. Mais là, M. Harnack fait une volte-face imprévue. Qu'on en juge : «... *Die Möglichkeit dass die verhältnisse welche der Brief voraussetz, schon unter Vespasian, in selbst unter Nero begonnen haben... lässt sich nicht abweisen* ! » Des conjonctures telles que l'on puisse parler de persécution systématique se sont donc produites antérieurement à 93? Sous Vespasien? Sous Néron même? Que devient l'argument contraire que l'on faisait valoir pour abaisser la date des Actes? Quoi qu'il en soit, on convient que la *Prima Petri* est vraisemblablement de la période 83-93, sous prétexte que dans le feu de la persécution un chrétien n'aurait pas écrit, comme fait notre auteur (II, 17) : Τὸν βασιλέα τιμᾶτε. L'argument n'est guère décisif, car un bon chrétien n'était pas incapable de prier pour ses bourreaux. Puis, on nous concède que la *Prima Petri* peut être plus ancienne d'un *decennium*, même de deux *decennia;* qu'elle a dû être composée vraisemblablement à Rome. Et de concession en concession, nous voilà singulièrement près de voir le critique rallier l'opinion de Renan, — et du même coup le sentiment ecclésiastique.

Mais si la *Prima Petri* pour le fond est une pièce qui remonte au premier siècle, si elle peut à la rigueur être contemporaine des dernières années de saint Pierre, l'attribution qui en est faite à saint Pierre serait une attribution bien postérieure et le fait d'un faussaire. La finale authentique de la soi-disant *Prima Petri* serait au verset 11 du chapitre V : αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν. — Remarquons, en passant, que pareilles doxologies ne sont pas nécessairement des clausules finales : le XIe chapitre de l'épître aux Romains se termine de la sorte, et l'on ne voudrait pas supposer que les chapitres XII-XVI sont subrepticcs! — Les versets 11-14 du chapitre V de la *Prima Petri*, qui suivent l'*amen* prétendu final, seraient un faux, parce que ces versets impliquent que l'auteur de la *Prima Petri* est l'apôtre Pierre; d'accord en cela avec la suscription actuelle de l'épître, tandis que nous sommes censés avoir constaté que l'épître elle-même ne témoignait pas être de saint Pierre, ni d'un apôtre, au contraire. Cette contradiction nous impressionne peu. Les épîtres paulines étaient dictées par saint Paul; mais quelques-unes ont dû être simplement des adaptations d'épîtres existantes, telle l'épître aux Éphésiens qui est pour une large part copiée sur l'épître aux Colossiens; et l'on imagine par là la liberté laissée par l'Apôtre au rédacteur de l'épître qui doi-

porter sa signature et son nom. Cette liberté pourra entraîner une certaine confusion des genres : l'épître aux Hébreux, qui est bien une épître, à en juger par sa finale, est tout autant une homélie; nous le dirions mieux encore de l'épître de Barnabé; l'épître de saint Clément tourne sur la fin au style, non plus épistolaire, mais eucharistique; la *Secunda Clementis* est une homélie, au moins de tour et d'accent, ce qui n'a pas empêché M. Harnack d'en faire une épître du pape Soter! Et donc la *Prima Petri* serait une composition plutôt homilétique, et elle serait la composition d'un presbytre romain, et elle aurait été adressée par l'apôtre Pierre et sous son contreseing, que nous n'en serions point surpris, et que la contradiction signalée par M. Harnack s'expliquerait sans avoir à recourir à l'hypothèse d'une falsification d'étiquette.

Sans doute, il n'y a pas de rapport nécessaire entre la suscription (I, 1-2) et le reste de la *Prima Petri* : mais on pourrait en dire autant de la suscription de l'épître aux Colossiens, par exemple. — Sans doute la clausule finale aussi bien que la suscription est rédigée en termes qui surprennent : et M. Harnack accumule les difficultés et les singularités à relever dans ces dix lignes. Mais l'on peut répondre qu'un faussaire n'aurait probablement pas été si mal avisé que de multiplier à ce point les singularités, il se serait borné à imiter telles finales ou tels en-têtes d'épîtres paulines, ce qu'il n'a pas fait. — On nous dit : la *Prima Petri* était sans en-tête et sans souscription, de là pour des lecteurs du IIe siècle la tentation de lui donner un en-tête et une souscription : mais a-t-on au IIe siècle donné un en-tête à l'épître aux Hébreux? et, si on a inscrit dès le IIe siècle ΒΑΡΝΑΒΑ ΕΠΙΣΤΟΛΗ au-dessus de la soi-disant épître de Barnabé, encore est-il qu'on ne lui a donné ni suscription, ni souscription! L'analogie n'est donc pas rigoureuse. — On nous dit : Personne avant Irénée, Tertullien et Clément d'Alexandrie n'a cité la *Prima Petri* comme une œuvre de l'apôtre Pierre, personne à l'exception de l'auteur de la *Secunda Petri* (III, 1). Mais cet argument perd infiniment de son prix, si l'on se rappelle dans quelles conditions les épîtres paulines sont citées par saint Clément de Rome, par saint Ignace, par saint Polycarpe. De plus, et ceci est capital, Papias a connu la *Prima Petri*, et je ne vois pas de raison pour qu'il l'ait connue anonyme (1) : le supposer serait le fait d'une pétition de principe.

Ici donc encore le problème existe. Mais la solution qui résoud la

(1) Euseb. *H. E.* III, 39, 16 : Κέχρηται δ'αὐτὸς [Παπίας] μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρου ὁμοίως.

difficulté par l'hypothèse d'un faux est une solution simpliste dont nous avons le droit de douter qu'elle soit la vraie.

L'épître de saint Jacques n'a pas d'attestation explicite antérieure à celle que lui donne Origène. M. Harnack a-t-il établi qu'elle est postérieure aux épîtres paulines? Lorsqu'il conclut qu'il ne peut lui trouver une place dans le développement doctrinal du Ier siècle, est-il si assuré de connaître toutes les nuances, toutes les phases de ce développement? L'épître de Jacques est un phénomène qu'il conviendrait de laisser à part, sans essayer de le faire rentrer de force dans les classifications d'une *Dogmengeschichte* toujours scolastique par quelque endroit.

Le cas de l'épître de Jude et de la *Secunda Petri* est infiniment plus délicat. L'épître de Jude est une épître adressée à une communauté pour la prémunir contre « certains hommes impies qui changent la grâce de Dieu en licence et qui renient notre seul maître et seigneur Jésus-Christ. » Au Ier siècle, ces « hommes impies » peuvent être des doctrinaires pareils à ceux que dénonce l'épître aux Éphésiens (v, 6-14). Mais au IIe siècle, M. Harnack n'y paraît pas avoir songé, la « haine de la tunique charnelle » que prêche l'épître de Jude ferait de cette épître un manifeste encratite, relevant des tendances doctrinales auxquelles nous devons l'évangile selon les Égyptiens. Comment n'a-t-elle pas subi la disgrâce de l'évangile selon les Égyptiens? Mais l'épître de Jude est-elle du IIe siècle (*ca*-100-130), comme le veut M. Harnack? L'expression οἱ πάλαι προγεγραμμένοι du verset 4 n'a pas d'importance comme donnée chronologique, car elle peut faire allusion au texte cité plus loin (verset 15) du Livre d'Énoch. Au contraire les expressions du verset 17, « Souvenez-vous des paroles dites déjà par les apôtres de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et qu'ils vous disaient... » : ces expressions supposent évidemment un certain recul et que l'auteur de l'épître de Jude n'est ni apôtre, ni contemporain des apôtres. A peine du temps de Clément Romain pouvait on s'exprimer ainsi. Là est pour l'authenticité la vraie difficulté. — Quant à la *Secunda Petri*, elle dépend de l'épître de Jude. Dépend-elle de l'apocalypse de saint Pierre, ceci est beaucoup plus problématique. Le fait qu'elle est écrite en un temps où les épîtres paulines forment un recueil reçu, nous reporte-t-il à une époque tardive, vers 160-175, comme pense M. Harnack? Ici encore on argumente avec une donnée problématique. Mais il reste que la *Secunda Petri* dépend de l'épître de Jude et que l'épître de Jude paraît postérieure à la mort de saint Pierre. Nous n'avons aucune envie de dissimuler que ces doutes sont graves, sinon décisifs, et ce n'est pas d'aujourd'hui que des doutes

sérieux ont découragé des esprits réfléchis d'admettre l'authenticité de l'épître de Jude et la *Secunda Petri*. « Secunda a plerisque eius negatur », disait saint Jérôme de cette dernière. Et de l'épître de Jude il écrivait : « A plerisque reicitur, tamen auctoritatem vetustate iam et usu meruit, et inter sanctas scripturas computatur. » Aux yeux de saint Jérôme la canonicité n'entraînait pas l'authenticité. Nous sommes devenus plus difficiles que ne l'étaient les contemporains de saint Jérôme, et de là nos difficultés.

Il nous resterait à parler du sort que fait M. Harnack aux trois Synoptiques, mais c'est là une question à laquelle nous avons donné un développement dans nos *Six leçons sur les Évangiles*, que nous publiions ces dernières semaines : les lecteurs de la *Revue biblique* sont de ceux que nous espérons avoir pour lecteurs de notre modeste essai. Il nous restera dans le numéro prochain de la *Revue* à traiter du sort fait par M. Harnack à l'évangile selon saint Jean, et à dire quelques mots de la question de l'*évangile tétramorphe*. Mais voici, au moment même où nous achevons ces lignes, que l'on nous annonce le premier volume de l'*Einleitung in das Neue Testament* de M. Zahn. Erlangen contre Berlin! C'est une péripétie nouvelle dans l'histoire des origines du Nouveau Testament.

Pierre Batiffol.

Paris.

II

LES PSAUMES DE LA CAPTIVITÉ

LE PSAUME CVI.

Le psaume CVI (CV) n'est pas dicté, comme les précédents, par les souffrances de l'exil. L'auteur de cette pièce s'est inspiré du récit, lu dans les Livres Saints, des merveilles qui accompagnèrent l'exode d'Israël au temps de Moïse et le voyage dans le désert, puis de cette considération, que, si à diverses reprises les Israélites furent les agents de leur propre ruine, la miséricorde de Dieu les sauva toujours après les avoir punis. C'est encore ici un poème de pénitence, une sorte de confession publique, comme il était d'usage d'en faire

dans les grandes calamités. D'ailleurs, cette forme de prière a persisté jusqu'à nos jours dans le rituel de la Synagogue, qui nous offre, par exemple à la fête de Kippour, une formule prolixe d'accusation (1).

Les captifs de Nabuchodonosor pouvaient lire dans les récits sacrés, comment leurs pères avaient reconnu et avoué leur péché pour obtenir le pardon, après la plaie des serpents dans le désert (Num. XXI, 7), après les incursions des Ammonites (Jud. X, 10) ou des Philistins (I Sam. VII, 6). Par ce moyen, les exilés de Babylone étaient portés à demander miséricorde pour eux-mêmes en unissant dans une seule accusation leurs propres fautes à celles de leurs ancêtres. C'est ainsi que Daniel prie et pleure pour les péchés du peuple (Dan. IX, 20), et que Néhémie confesse, dans les mêmes termes que l'auteur du psaume CVI, ses péchés et ceux de ses pères (Neh. I, 6. Cf. IX, 2). On peut voir aussi Baruch, I, 15-22; II, 6, sqq.; Judith, VII, 19, 21. Ces rapprochements montreront que c'étaient bien là les sentiments de la nation humiliée. Pour l'étude particulière du psaume CVI, il importe de remarquer que les idées principales qu'il exprime se retrouvent dans la prière des lévites, au livre déjà cité de Néhémie (IX, 6, sqq.). Le poète dit encore avec Néhémie (V, 19) : « Souviens-toi de moi, Seigneur, en bonne part. Donne-moi une portion dans ton héritage » (*ibid.* I, 9). « Nous avons fait le mal, nous avons commis l'iniquité » (*ibid.* IX, 15). « Garde ton alliance » (*ibid.* I, 5; IX, 32). Mais l'inspiration du psaume est prise des livres anciens. On le reconnaît à un certain nombre d'expressions que le poète sacré a empruntées littéralement à l'Exode et aux Nombres. Nous les indiquerons ci-après.

« Nous avons péché avec nos pères! » Cette pensée est le thème du psaume. Nos pères, dit le psalmiste, n'ont pas « compris » les merveilles du Seigneur; sans cesse ils ont adoré les idoles et transgressé la loi. Chacune de leurs fautes a été suivie du châtiment, mais chaque fois, aussi bien dans le désert que dans la terre promise, au temps des Juges (Cf. V. 41, seqq.), Dieu leur a pardonné. Au souvenir de son alliance il les a délivrés. Il en sera ainsi cette fois encore. Le psalmiste conclut sa prière en reprenant deux distiques chantés au temps de David, lors de l'installation provisoire de l'arche dans le tabernacle de Sion : « Sauve-nous, ô Dieu, notre Sauveur, et rassemble-nous, et délivre-nous des païens, pour louer ton saint nom et tressaillir dans tes hymnes » (I Chron. XVI, 35).

Si l'on relève quelque similitude de forme et de pensée entre le

(1) *Thephillah vethachanunim*, Rœdelheim, 1873, p. 350

psaume CVI (CV) et celui qui le précède dans le psautier, on ne peut s'en autoriser pour établir une dépendance nécessaire entre ces deux pièces. La première, le psaume CV (CIV) est un hymne d'action de grâce, chanté jadis devant l'arche dans la circonstance que je viens de rapporter (I Chron. XVI, 8-22). Ce chant, destiné à exprimer les sentiments de reconnaissance du peuple d'Israël envers la Providence pour les prodiges accomplis lors de la sortie d'Égypte et de l'entrée dans la Terre promise, put s'accommoder facilement à la circonstance du retour de Babylone, et, à ce titre, trouver place dans la collection formée après la captivité. Mais si, au psaume CVI (CV) le psalmiste fait allusion aux mêmes faits, c'est moins pour rendre gloire à Dieu à cause de ses prodiges, que pour implorer sa pitié. C'est donc un psaume de pénitence propre au temps de la captivité. Le ℣. 47 laisse même supposer que le retour n'était pas encore accompli. On sait du reste que la réintégration s'opéra par escouades séparées, souvent par petits convois, et non par un retour en masse.

Comme il est facile de l'observer, le poète a suivi assez exactement dans ce psaume la loi du parallélisme synonymique. Il y joint, comme procédé particulier de versification, l'emploi des suffixes assonants (4 *a, b,* 5 *a, b. c;* 35 *b,* 36 *a;* 39 *a, b,* etc.) Nous relevons ces détails parce qu'ils nous fournissent un nouveau rapprochement entre notre psaume et la prière citée plus haut de Néhémie.

La versification du psaume est régulière, mais cette poésie n'a ni la hardiesse ni le mouvement lyrique des compositions antérieures. Les vers, de sept syllabes, s'alignent en strophes tétrastiques. Toutefois, dans la teneur actuelle du texte, les seconde et vingt-troisième strophes comptent cinq vers, ce qui rompt la mesure en même temps que le parallélisme.

Le début du psaume (1 *ab*), qui en était probablement le refrain, se distingue métriquement du reste de la composition; il en est de même de la conclusion (48 *ab*), qui doit être regardée comme la doxologie finale du quatrième livre des psaumes. Une formule pareille se lit à la fin des trois premiers livres (Cf. Ps. XLI (XL), 14; LXXII (LXXI), 19; LXXXIX (LXXXVIII), 53). Ces textes, qui se trouvent consignés déjà au livre des Paralipomènes (I Chron. XVI, 34, 36), étaient, à l'époque où fut coordonnée la liturgie du second temple, d'anciennes formules d'acclamations connues du peuple, et les scribes chargés de collectionner le psautier les insérèrent là où nous les lisons, comme des sortes de rubriques propres à ces passages.

PSAUME CVI (CV).

Texte.

1. Alleluia.
Louez Jahweh parce qu'il est bon,
parce que sa miséricorde est éternelle.

2. Qui racontera les œuvres puissantes de Jahweh ?
[qui] fera entendre toute sa louange ?
3. Heureux [ceux] qui gardent l'équité,
[celui] qui* accomplit la justice en tout temps.

4. Souviens-toi de moi, Jahweh, dans [ta] bonne volonté pour ton peuple
visite-moi dans ton salut,
5. Pour que je voie le bien de tes élus,
pour que je me réjouisse dans la joie de ton peuple.

6. Nous avons péché avec nos pères ;
nous avons fait le mal, nous avons commis l'iniquité.*
7. Nos pères, en Égypte,
ne comprirent pas tes miracles ;

ils ne se rappelèrent pas la multitude de tes bienfaits,
8. ils se révoltèrent sur [le bord de] la mer, la mer de Suph.
Pourtant il les sauva, à cause de son nom,
pour faire connaître sa puissance.

9. Il menaça la mer de Suph : elle se dessécha,
et il les fit marcher dans le fond [de la mer] comme [par] un [lieu sec et] désert.
10. Il les sauva de la main de l'adversaire,
et les délivra de la main de l'ennemi.

11. Et les eaux couvrirent leurs persécuteurs ;
pas un de ceux-ci ne resta.*
12. Alors ils crurent à sa parole,
ils chantèrent sa louange.

13. [Mais] vite ils oublièrent ses œuvres,*
et n'attendirent point [l'accomplissement de] son dessein
14. Ils furent pris dans le désert d'une convoitise*,
et tentèrent Dieu dans la solitude.

15. Il leur donna ce qu'ils demandaient,
puis il jeta la consomption* contre eux.
16. Ils furent jaloux de Moïse, dans le camp,
d'Aaron, le saint de Jahweh.

17. La terre s'ouvrit et engloutit Dathan,
et recouvrit la troupe d'Abiron.
18. Le feu s'alluma contre leur bande,
la flamme brûla les méchants.

19. Ils fabriquèrent un veau [d'or] sur l'Horeb,
ils se prosternèrent devant un ouvrage de fonte;
20. et ils changèrent leur gloire*
pour l'image d'un bœuf qui mange de l'herbe.

21. Ils oublièrent Dieu, leur Sauveur,
qui avait fait des merveilles en Égypte,
22. des miracles dans la terre de Cham*,
des prodiges sur la mer de Suph.

23. Il pensait* les détruire,
si Moïse, son élu,
ne s'était tenu sur la brèche* devant lui,
pour détourner sa colère de [l'idée de] les perdre.

24. Ils dédaignèrent la terre de délice*;
ils ne crurent pas à sa parole,
25. mais ils murmurèrent dans leurs tentes,
et ils n'écoutèrent point la voix de Jahweh.

26. Alors il leva la main contre eux,
[faisant serment*] de les exterminer dans le désert,
27. d'exterminer leur race parmi les peuples,
et de les disperser dans [divers] pays.

28. Ils se lièrent* à Beelphégor*,
et mangèrent les sacrifices des [dieux] morts*.
29. Ils irritèrent [Dieu] par leurs œuvres,
et une plaie les frappa.

30. Mais Phinées se tint debout et pria,
et la plaie cessa.*
31. [Cela] lui fut imputé à mérite
d'âge en âge, pour toujours.

32. Ils [l']irritèrent encore aux eaux de Méribah*,
et il en arriva mal à Moïse à cause d'eux;
33. parce qu'ils avaient aigri son esprit,
il prononça une parole irréfléchie.*

34. Ils ne perdirent pas les peuples
que Jahweh leur avait dit [de détruire];
35. mais ils se mêlèrent à [ces] nations
et ils apprirent leurs œuvres,

36. ils servirent leurs idoles,
[qui] furent pour eux un piège;
37. ils immolèrent leurs fils
et leurs filles aux dieux*;

38. ils répandirent le sang innocent,
le sang de leurs fils et de leurs filles,

qu'ils immolaient aux idoles de Chanaan;
et la terre fut souillée de sang.

39. Ils se corrompirent par leurs actions,
ils se prostituèrent par leurs œuvres,
40. et la colère de Jahweh s'alluma contre son peuple,
et il prit son héritage en abomination.

41. Il les livra aux mains des nations,
et leurs adversaires dominèrent sur eux,
42. leurs ennemis les opprimèrent,
et ils plièrent sous leur main.

43. Maintes fois il les délivra,
[mais] eux l'irritèrent par leur dessein;
ils furent humiliés par leur [propre] péché;
44. et il vit leur tristesse,
en entendant leur cri,
45. il se souvint en leur faveur de son alliance,
et il changea d'avis* selon la grandeur de sa bonté *;
46. il fit d'eux un objet de miséricorde
devant tous ceux qui les avaient emmenés captifs.

47. Sauve-nous, Jahweh, notre Dieu,
et rassemble-nous d'entre les nations,
pour louer ton saint nom,
pour nous glorifier dans ta louange.
48. Béni [soit] Jahweh, Dieu d'Israël,
d'âge en âge.

Et tout le peuple dit :
Amen. Alleluia.

ANNOTATION DU TEXTE.

3 *b*. Pour corriger le changement de nombre grammatical, on a proposé, mais inutilement, de lire עשי, au lieu de עשה. Les exemples de construction brisée produisant le désaccord grammatical sont fréquents dans les syntaxes sémitiques; il faut bien reconnaître que ces langues s'affranchissent souvent de la rigueur des règles pour suivre l'élan de la pensée. Voir ci-après 8 *b*-9 *a*.

6 *b* est un exemple de la figure de rhétorique appelée asyndeton; on ne doit donc pas lire *ha'awînû w hirshâ'inû*.

11 *b*, emprunté presque textuellement à Ex., XIV, 28.

13 *a*. « Ils se hâtèrent, ils oublièrent » pour « ils se hâtèrent d'oublier », même figure que ci-dessus, CII, 3 *c*.

14 *a*. Le mot à mot serait « ils convoitèrent une convoitise ». Cette formule exprime le désir brutal. Voir Num., XI, 33, 34.

15 *b*. Ce passage se rapporte aux faits racontés, Num., XI, 33, 34. La

signification du mot *râzôn*, que nous traduisons « consomption », n'est pas certaine. Dans Isaïe (x, 16) il signifie « maigreur ». Michée (vi, 10), dit « un épha maigre » *éfath râzôn*, mesure incomplète, mesure fausse.

20 *a*. La gloire d'Israël était le vrai Dieu (Deut. x, 21) et la loi sans pareille qu'il avait donnée à son peuple (*Ibid.* iv, 6, 8).

22 *a*. La « terre de Cham », le pays d'Égypte.

23 *a*. Le verbe « dire » *âmar* a souvent le sens de « penser, projeter ». Cf. Ps. iv, 5.

23 *c* « sur la brèche »; l'image est tirée d'Ézéchiel, xxii, 30.

24 *a*. Cette expression « la terre de délice » est dans Jérémie iii, 19. Il s'agit des faits racontés Num., xiii*, xiv*.

26 *a b*. Le geste de lever la main accompagne le serment solennel.

26, 27. Cf. Levit., xxvi, 33, seqq.

28 *a*. « Ils se lièrent »; c'est l'expression du livre des Nombres, xxv, 5. — *Ibid.* « Beelphégor », le Seigneur de Phégor ou Phogor, au pays de Moab.

28 *b*, « les morts » expression de mépris que les adorateurs du vrai Dieu appliquaient aux idoles (Cf. Ps. cxv (cxiii) 4-7; cxxxv (cxxxiv), 15-17, spéc. 17 *b*; Baruch, vi*). Le Dieu d'Israël s'appelait « le Dieu vivant ».

30 *b*. « La plaie cessa », nouvel emprunt fait aux Nombres, xxv, 8.

32 *a*. Voir Exod., xvii, 7 : « Moyse appela ce lieu *massâh* « tentation » et *meribâh* « querelle ».

33 *b*. *bâtâh* paraît signifier « parler inutilement, sans réflexion », d'où *bôtéh* « bavard » (Prov. xii, 18), et *bittû ssefâthyâim* « le propos téméraire des lèvres », au rituel juif, dans la formule de confession citée plus haut (*Thephillah*, p. 351). Ce sens s'accorde avec le récit des Nombres (xx, 10) mieux que ceux de « prononcer », « hésiter en parlant », qu'on attribue au verbe en question.

37 *b*, *shéd*, proprement « maître, seigneur » (Cf. *ba'al*). C'est l'arabe *ssaid*.

45 *b*, *nâhham* « changer d'avis » d'où « se repentir, se consoler, se venger ». — *Ibid.* On peut négliger le qeri *hhasâdâw* et suivre la leçon khetib *hhasdô*.

47 *c*. « Ton saint nom ». Tel est le sens de cette tournure : « le nom de ta sainteté », fréquente dans les langues sémitiques, qui connaissent peu l'usage de l'adjectif (Cf. Ps., cii, 20 *a*).

*
* *

Vers le même temps sans doute fut écrit le psaume cxix (cxviii).

L'auteur, jeune (9, 99, 100), persécuté (84), captif (54, 61), soumis à la domination étrangère (161), mêlé aux infidèles (158) se console par la méditation de la loi, sans faire aucune allusion au Temple ni aux sacrifices. Ce très long morceau, dont la forme accuse une époque de décadence littéraire, semble avoir été composé pendant les loisirs de l'exil, et mis sous les yeux des captifs pour les exhorter à ne pas suivre la voie des impies (95, 104), et à ne pas commettre le crime d'abandonner l'observance des préceptes de Jahweh (53, 136). Ces pensées, sans cesse redites, constituent la trame de ce psaume; c'était là, plus que les lamentations amenées par le malheur des temps, une instruction nécessaire à donner aux déportés de Mésopotamie, que tentaient et séduisaient à coup sûr le luxe babylonien, les splendides manifestations du culte des faux dieux, les entraînements, sinon les attaques directes de leurs vainqueurs, enfin l'exemple de la défection de plusieurs Israélites; et ces scandales pouvaient entraîner en masse à l'idolâtrie les captifs juifs, en anéantissant par là tout espoir de rétablissement de la nation.

Dans ces conditions il est naturel que quelque jeune disciple des prophètes ou des scribes savants ait employé son activité littéraire à bénir longuement l'homme « qui marche selon la voie de Jahweh » (1), et exalter ces commandements dont l'Israélite ne doit point rougir (5), en manifestant l'espérance du relèvement promis (17, 88, 116, 170). Ainsi se conserva la foi à la délivrance prochaine, grâce au ministère littéraire et prophétique de ces hommes fidèles à leur Dieu au milieu même des païens.

Dom J. Parisot, O. S. B.

Ligugé.

III

L'AGE DE PIERRE EN PALESTINE (1)

Les *Mégalithes* existent dans presque tous les pays du monde, et la Palestine n'en est pas dépourvue. Cependant, on n'en rencontre point en Judée, et presque point en Samarie, où ils ont sans doute été détruits, comme des monuments de l'idolâtrie; mais ils sont nom-

(1) Conférence à Saint-Etienne de Jérusalem, janvier 1896.

breux de l'autre côté du Jourdain. Les explorateurs, MM. de Luynes, de Saulcy, Conder, en ont signalé et dessiné plusieurs. Les menhirs ou *pierres dressées*, les dolmens ou *trilithes* (composés de trois pierres en forme de table) et les cromlechs ou cercles de grandes pierres formant une enceinte, sont nombreux dans les pays de Galaad et de Moab : la seule vallée d'Hesbon en contient une série qui demanderait une monographie spéciale.

On a remarqué avec raison que les récits de la Bible mentionnent, en plusieurs circonstances, des monuments mégalithiques qui ont beaucoup d'analogie avec ceux que l'on retrouve çà et là.

Jacob consacra au Seigneur la pierre de Bethel en y répandant de l'huile. Les autels dressés par son père Abraham ou par lui à Bersabé, à Macpéla et à Sichem, devaient ressembler beaucoup à des dolmens. Et plus tard, dans l'Exode, Moïse ordonne que les autels soient formés de pierres que le fer n'a point façonnées.

Les douze pierres dressées dans le lit du Jourdain sur l'ordre de Josué, et celles qui furent portées du Jourdain à Galgala, devaient former un véritable cromlech ou enceinte circulaire.

Les couteaux de pierre employés pour la circoncision au bord du Jourdain, devaient ressembler beaucoup aux couteaux de silex néolithiques. La pierre d'Ebenezer, dressée par Samuel sur le lieu de la victoire, et bien d'autres faits racontés par la Bible pourraient être cités à l'appui de cette analogie entre les monuments primitifs des Hébreux et les mégalithes de Moab et de Galaad.

Mais ces monuments des Hébreux, qui appartiennent à une époque vraiment historique, sont contemporains de l'usage des métaux et ne remontent pas au delà de l'âge du bronze, voisin lui-même de l'âge néolithique. Saül et Jonathas étaient les seuls, dans la guerre contre les Philistins, à posséder des armes de fer : les autres devaient avoir autre chose que des bâtons.

L'étude que je me suis proposé de faire ici est celle de l'âge de pierre proprement dit, surtout de l'âge paléolithique.

A l'époque glaciaire, d'après les géologues, la vallée du Jourdain formait une mer intérieure, qui réunissait en un seul les deux lacs actuels de Tibériade et de la mer Morte. Et le glacier du Liban avait des ramifications sur les hauts plateaux de la contrée. La mer Méditerranée couvrait les côtes actuelles de la Palestine, et une partie de la plaine, qui forme aujourd'hui une bande marécageuse en deçà des dunes du rivage, était couverte par la mer.

La partie habitable de la Palestine occidentale était donc plus restreinte que de nos jours. C'est surtout sur les pentes supérieures des

montagnes, et sur les plateaux devenus libres par la fusion des glaces, que nous trouvons les traces de l'homme à l'âge paléolithique. Les silex taillés trouvés dans la plaine du Jourdain ou à Jaffa appartiendront sûrement à l'époque néolithique, comme le prouvent d'ailleurs d'autres signes, tels que la taille qu'ils ont subie, et la patine laiteuse dont ils sont recouverts.

Les silex taillés que l'on rencontre sur les plateaux et dans le haut des vallées peuvent appartenir à l'une ou l'autre de deux époques, et pour distinguer les plus anciens, il faudra recourir à des marques particulières qui prouvent leur antériorité, par exemple l'altération plus ou moins profonde des surfaces, la patine jaune ou brune qui les faits discerner au premier coup d'œil, et les concrétions calcaires qui les entourent quelquefois. La position topographique a aussi son importance.

Avec ces notions générales, allons, si vous le voulez bien, explorer un gisement paléolithique tout voisin de Jérusalem.

C'est le plateau, légèrement incliné à l'ouest, que traverse la route de Bethléem, après avoir dépassé la station du chemin de fer. La tradition appelle cette région : *la plaine des Rephaïm* ou des géants. Le nom arabe actuel, recueilli par la carte anglaise est *El Bukéia*. Les limites sont un peu vagues : cependant on peut indiquer des points de repère. Au Nord le chemin qui passe entre la léproserie allemande et la colonie du temple. A l'ouest du Mont dit du Mauconseil, en arabe *Djebel Abou Thor*, le couvent des Clarisses et le chemin de Beth Saour. Au sud le gisement proprement dit ne dépasse guère les sept amoncellements de pierres appelés en arabe *Es Seba roudjum*. A l'Est il s'étend jusqu'au pied de la colline de Deir Katamon, au sommet de laquelle s'élève le couvent grec de ce nom.

C'est une surface de deux kilomètres environ de long sur un de large. Diverses routes la traversent en diagonale, en particulier l'ancienne voie romaine de Bettir que suit en partie la voie ferrée, puis l'ancien et le nouveau chemin de Bethléem.

Le sol est formé d'une couche de limon, dont l'épaisseur varie entre un et deux mètres. Au-dessous du limon, il y a une couche peu profonde de gravier et au fond, la roche calcaire, comme on peut le voir sur divers points où l'on creuse en ce moment des citernes. Les silex taillés sont mêlés au limon dans toute son épaisseur. Ils sont mis à nu par le ruissellement des eaux de pluie, soit à la surface, soit dans les parties ravinées. Ils sont du reste mêlés à des silex informes, avec lesquels on est tenté à première vue de les confondre.

Un ruisseau traverse le gisement de l'est à l'ouest. Il prend naissance

près d'une maison en ruines que la carte anglaise appelle *Kasr esch-Scheik*. Ce ruisseau formé par l'eau des pluies, s'est creusé à travers le limon un lit sinueux qui descend jusqu'aux graviers et par places jusqu'au rocher. C'est là surtout que se rencontrent les plus grosses pièces de silex taillé, les haches et les percuteurs. Ces pièces étaient si abondantes qu'on en a employé un grand nombre pour charger les chemins, et encore en ces temps derniers le ballast du chemin de fer en a absorbé beaucoup. A la partie méridionale du gisement se trouvent sept tumulus ou plutôt sept tas de pierres dont la situation et le nombre ont donné à penser aux archéologues. Placés au milieu de cette belle plaine des Rephaïm, célèbre par la victoire de David sur les Philistins, on s'est demandé s'ils n'avaient pas une signification religieuse. Leur nombre de sept, leur disposition, qui rappelle celle des principales étoiles de la Grande Ourse, tout cela prêtait aux hypothèses. Il n'y aurait qu'un moyen d'éclaircir ce mystère, ce serait de les sonder pour voir ce qu'ils contiennent; les travaux du chemin de fer, sans aller jusqu'au cœur de ces grossiers galgals, en ont entamé les parois assez profondément. Au-dessous d'une couche épaisse de pierres calcaires on aperçoit des silex plus ou moins ferrugineux, d'où l'on a peut-être essayé d'extraire le fer. Des scories siliceuses, trouvées sur le premier tumulus, permettraient d'émettre cette hypothèse. On pourrait y voir encore des fours à brique ou à poterie. Mais encore une fois il faudrait les sonder plus à fond. En tout cas ces tumulus sont postérieurs de beaucoup à l'époque qui nous occupe. Parlons maintenant de la matière employée par les hommes de l'âge de pierre.

C'est ordinairement le silex *pyromaque* ou la pierre à feu. Mais le silex pur ne se trouvait pas toujours en quantité suffisante; on employait alors, surtout pour les grandes pièces, des silex veinés, moins denses que la pierre à feu.

Mais pour les couteaux, grattoirs, pointes de flèches, c'est toujours du silex fin. Dans le gisement qui nous occupe, la matière grossière abondait, le silex pur était moins commun.

Dans d'autres contrées, on constate que les premiers hommes cherchaient de préférence les silex formés en rognons dans les couches de calcaire tendre. Ils allaient quelquefois très loin pour s'approvisionner, et creusaient de véritables carrières, d'où ils rapportaient la matière première de leur industrie, en ayant soin de la laisser dans sa gaine crayeuse, jusqu'au moment de la façonner. Encore un trait d'intelligence et d'observation qui montre une culture bien supérieure aux instincts grossiers attribués sans preuve à ces ouvriers des premiers

âges. Ici les roches crayeuses à rognons de silex ne sont ni rares ni éloignées de la plaine que nous étudions.

Le silex taillé anciennement est facile à reconnaître à la patine dont il est recouvert. Cette patine est le résultat de l'action de l'air, de l'eau et de la lumière sur le silex, dont la pâte s'altère et se décompose en une sorte de cacholong de couleur laiteuse. Quand le silex est resté longtemps enfoui dans un sol chargé d'ocre, il prend, par-dessus la patine, une coloration jaune ou rouge, qui fait reconnaître au premier coup d'œil les silex de l'âge paléolithique. Avec le temps, l'altération de la pâte siliceuse devient telle, qu'elle perd de sa densité, et devient friable comme du calcaire.

Dans les instruments qui ont fait un long usage, la patine s'augmente d'un vernis lustré, qui résulte du frottement prolongé de la main. Les pièces qui ont été roulées avec le limon, ou entraînées par les eaux dans les graviers, ont les arêtes plus ou moins émoussées, et n'ont plus le tranchant des silex fraîchement éclatés.

On remarque souvent sur les silex taillés des taches de rouille. Elles proviennent des chocs auxquels ces objets ont été exposés, à travers les siècles, soit contre les charrues ou les pioches, soit contre les fers des chevaux. Nous sommes évidemment ici dans un atelier, et ce qui doit dominer ce sont les instruments et les débris : les marteaux qui ont servi à façonner le silex, les éclats non utilisés, les nucléus, et les pièces mal réussies. Il y a aussi des armes telles que les haches et les pointes de diverses grandeurs, et encore des grattoirs et couteaux pour épiler et assembler les peaux d'animaux.

L'énumération des divers outils trouve ici sa place, avec quelques détails.

Percuteurs. — Le percuteur ou marteau se présente tout d'abord; c'est le premier et le seul outil de l'industrie du silex. Aussi est-il très varié dans ses formes. C'est, à l'origine, un simple caillou dont la forme naturelle se prête à casser d'autres cailloux. Il faut bien commencer avec quelque chose qui n'ait pas été façonné par l'homme. Ce marteau primitif, plus ou moins commode, servira à en façonner d'autres, de forme plus précise, qui présentent ordinairement une pointe triangulaire ou polyédrique. Il y en a aussi de déprimés, dont la forme diffère complètement de la précédente. La forme triangulaire a souvent deux pointes. Tous sont destinés à être maniés directement dans l'intermédiaire d'un manche. Ceux dont la forme est plus étudiée ont ordinairement la place du pouce et de l'index nettement creusée.

Nucleus. — Le nucleus est le noyau de silex dont on a détaché, par

percussion, un certain nombre d'éclats pour en faire des lames ou des pointes. Il présente des formes variées, tantôt allongées, tantôt arrondies comme un sabot de cheval. Souvent le nucleus, avec quelques retouches, était utilisé comme couperet ou comme coin.

Hache. — L'instrument le plus commun est la hache, destinée à toute sorte d'usage. Elle était maniée sans l'intermédiaire d'un manche, du moins à l'époque paléolithique, ce qui lui a fait donner le nom de *coup-de-poing*. La forme se rapproche de trois ou quatre types principaux.

Le type le plus commun est le type *amygdaloïde*, c'est-à-dire en forme d'amande : arrondi d'un côté, pointu de l'autre, et aminci tout autour, de manière à présenter un tranchant de tout côté : tranchant relatif, bien entendu! Il y a aussi un type de forme ovale ou *ovoïde*, qui diffère du précédent par l'absence de pointe. Parfois la hache est tout à fait ronde; elle représente alors le type *discoïde*. Quand le tranchant ne règne pas tout autour de l'instrument, elle prend alors la forme de *coin* et on pourrait l'appeler *cunéiforme*. Quelquefois le coin prend une forme plus allongée; il devient alors une sorte de *poignard* : c'est la hache *lancéolée*.

La grandeur moyenne des haches de ces divers types varie entre 12 et 8 centimètres. Il y en a cependant de plus grandes. Ce sont alors de véritables massues à arêtes plus ou moins vives. Il y en a aussi de plus petites ordinairement de forme ovale :

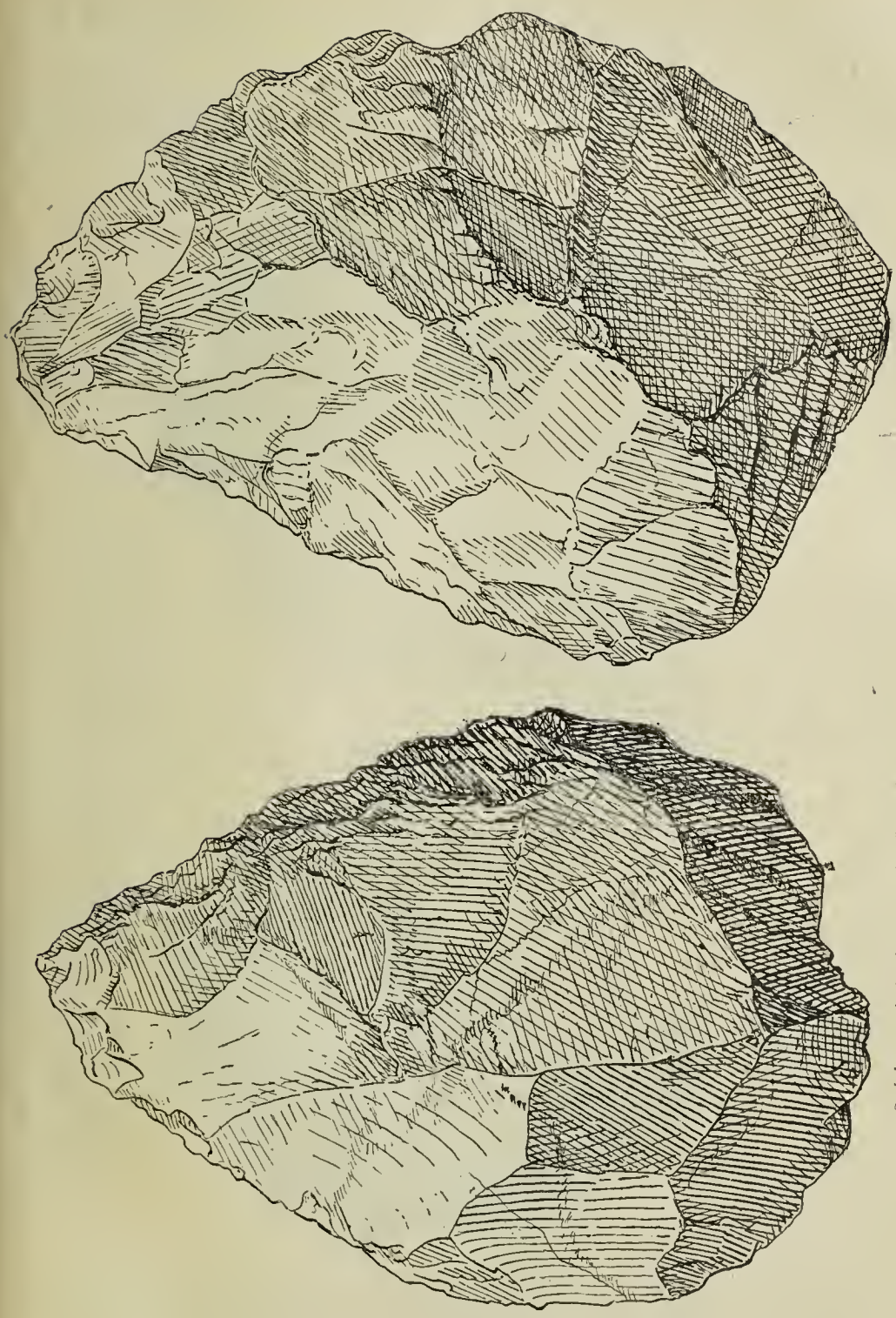
Tous ces instruments, grossièrement travaillés, appartiennent à l'industrie qu'on a désignée sous le nom de *chelléenne*, parce que le gisement de Chelles en a fourni le type.

Couperet. — A côté de la hache il convient de signaler le couperet, de forme allongée, avec un seul côté tranchant, et le petit couperet, qui est ordinairement un petit nucleus en forme de coin, utilisé, faute de mieux, pour le dépeçage des chairs ou des peaux d'animaux.

Ils sont d'une certaine épaisseur, et dégrossis par éclats sur les deux faces. A côté de ces spécimens, nous trouvons un grand nombre de pièces de forme analogue, mais plus minces, formées d'un large éclat de silex, retouché seulement d'un côté. Cette hache ou large pointe prend son nom de la station du *Moustier*. Elle est tantôt triangulaire tantôt ovale, avec une des faces lisse. C'est la hache chelléenne dédoublée.

Il y en a de diverses dimensions, depuis dix centimètres jusqu'à trois ou quatre. Les petites sont parfois finement retouchées; mais en général le travail est grossier.

Racloir. — Souvent la grande écaille de Moustier présente une

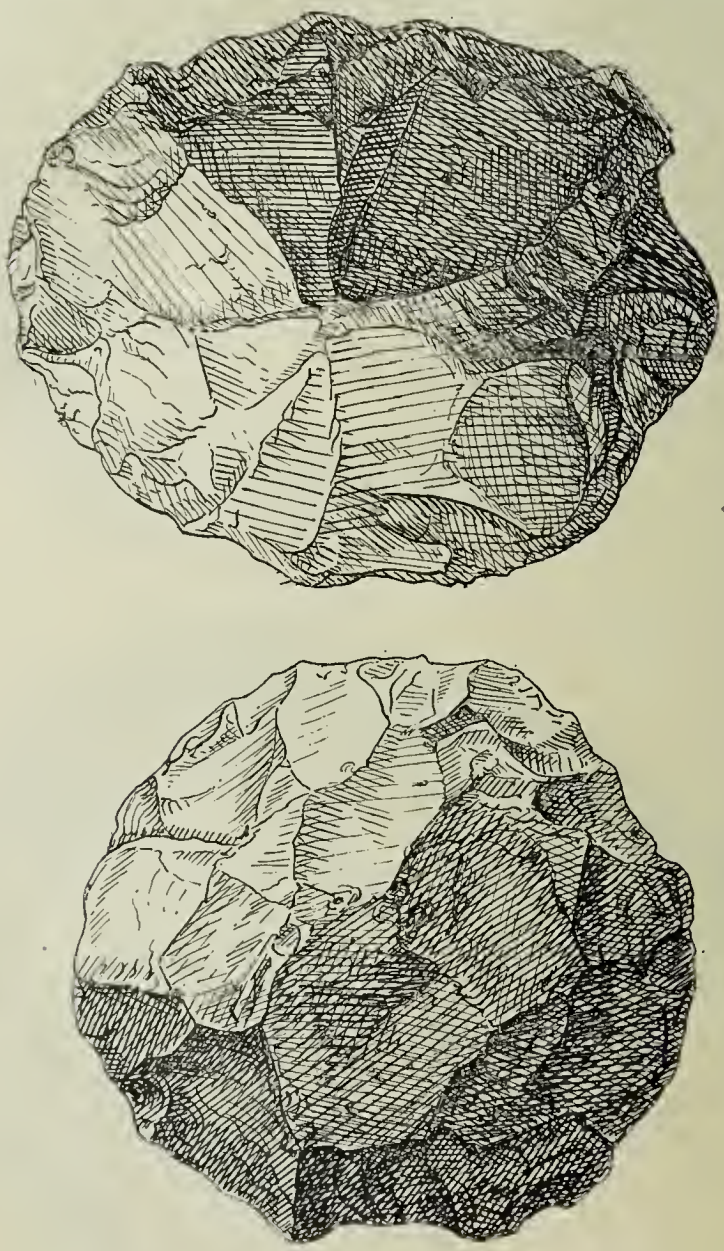


Spécimens de haches amygdaloïdes (époque paléolithique); gisements de la Bekaa, près de Jérusalem.

forme concave, et n'est retouchée que sur une moitié du périmètre. Elle prend alors le nom de *racloir*. C'est un outil destiné à l'épilage

des peaux. Les racloirs, comme les haches, ont des dimensions très diverses.

Grattoir. — L'industrie du vêtement ne pouvait se contenter de ce premier outil, et le *couteau grattoir*, à double tranchant, vient prendre

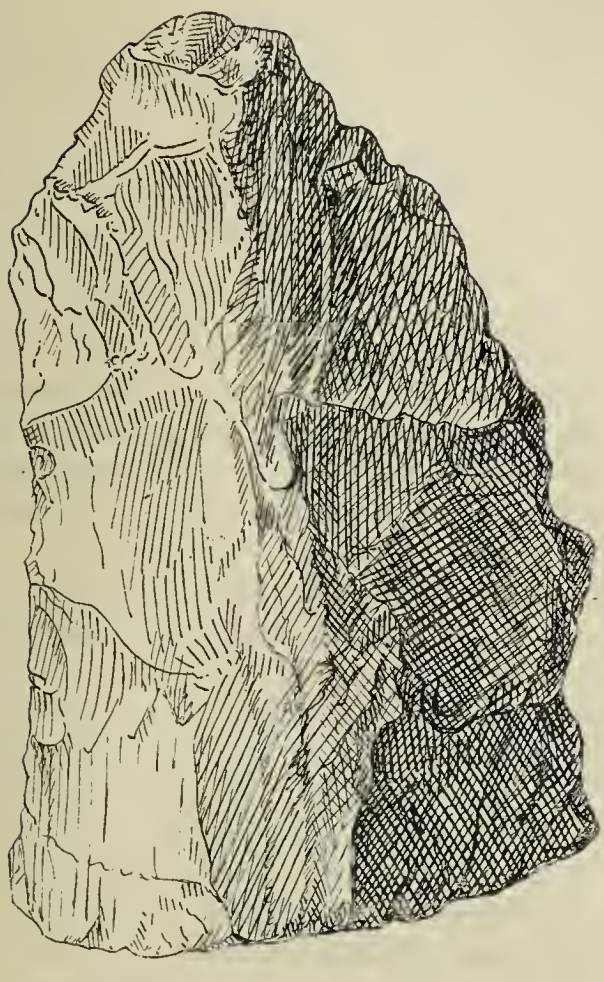


Spécimens de haches discoïdes (époque paléolithique); gisements de la Bekaa, près de Jérusalem.

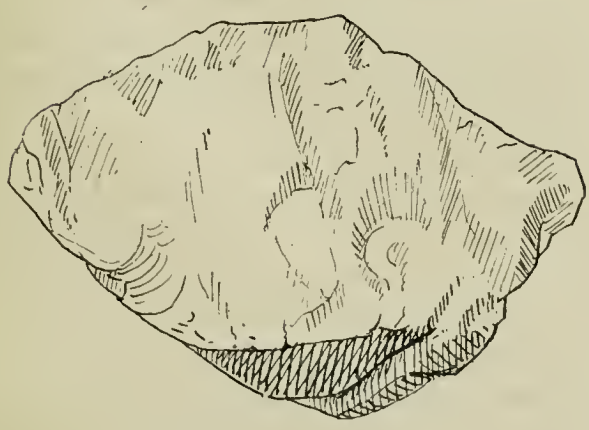
sa place à côté du racloir. Ce n'est pas encore le couteau proprement dit, au tranchant effilé ou barbelé en dents de scie, que nous trouverons à l'époque néolithique, mais c'est déjà un couteau.

Perçoir. — Avec le grattoir il faut mentionner le perçoir, taillé

en pointe, et parfois ménagé à une des extrémités du grattoir. C'est



Hache lancéolée (paléolithique.)



Talon de la hache lancéolée.

alors un outil à double fin : le grattoir-perçoir.

Lissoir. — Enfin, pour compléter l'ouvrage des peaux épilées et assemblées au moyen de lanières, il fallait aplanir et lisser certaines parties. C'est à quoi servait le lissoir, qui remplissait en petit la fonction de notre fer à repasser. Quelquefois le perçoir, au lieu d'être uni au grattoir, est associé au lissoir : nouvelle variété d'instrument dont nous avons trouvé plusieurs exemples.

Tranchet. — Pour achever, ou à peu près, l'énumération des outils de pierre il faut mentionner encore le tranchet, destiné à découper le cuir en lanières. A vrai dire, nous n'avons pas trouvé de spécimens de tranchet de l'époque paléolithique, mais dans le même gisement, surtout dans la partie haute de la plaine, on rencontre toute une série d'outils néolithiques, dont il faut aussi faire mention, et en particulier plusieurs tranchets, façonnés de manière à donner toute facilité à la préhension de l'outil. Ce ne sont pas des pièces isolées : nous en avons des spécimens d'autre provenance. L'un vient du mont Seopus, l'autre du mont Nébo.

Outils néolithiques. — Nous venons de dire que dans le même gisement on trouve des instruments de l'époque néolithique, de l'époque de la pierre polie.

Polissoir. — Cette distinction dans la classification ne signifie pas que tous les outils de cette seconde époque aient été polis. Le procédé de la taille par éclat continue à être employé. Seulement, pour certaines pièces de luxe et certains outils perfectionnés, le polissage vient s'ajouter à la taille primitive, surtout pour la hache. Cette opération se faisait ordinairement au moyen de la pierre de grès, quand on en avait sous la main. On a trouvé des polissoirs en divers lieux sur des roches de grès voisines des gisements. Faute de grès, on se servait de silex qui se prêtaient par leur nature à cette opération. On trouve fréquemment, parmi les rognons de silex, des spécimens feuilletés qui ressemblent à des oignons pétrifiés. Nous en avons un qui a servi de polissoir.

Coupe. — Signalons aussi un ustensile qui appartient à l'époque de la pierre polie : c'est une sorte d'écuelle dont le bord a été usé par frottement pour en faciliter l'usage. Il appartient au même gisement que tous les outils cités plus haut, mais il est de la période néolithique, dont les produits se rencontrent surtout dans la partie haute, sur le plateau, et même sur le penchant oriental.

Il faudrait maintenant remonter à la plus ancienne période, et citer encore diverses formes d'outils et de pointes tant du genre chelléen que du genre moustérien, pointes triangulaires, disques plus ou moins effilés sur les bords : mais ce que nous avons déjà dit suffit à carac-

tériser le gisement de la plaine des Rephaïm, et à prouver que nous sommes sur une terre habitée par l'homme il y a environ six mille ans! Revenons au fait que nous avons constaté, d'un gisement moins ancien, superposé au gisement paléolithique; il n'est pas unique; il me paraît même être ordinaire en Palestine.

Au mont Scopus, sur la colline en face de Schafat, nous avons trouve les indices de la même succession, qui se rencontre encore à El-Biré et dans la plaine au nord d'El-Djib.

Dans ces trois endroits, comme dans la plaine des Rephaïm, on trouve les silex teintés de jaune mêlés au limon du plateau, et, dans la partie haute, les silex taillés à patine laiteuse, ou même sans patine.

Le gisement El-Biré, signalé déjà par M. l'abbé Richard, est remarquable par le grand nombre de couteaux qu'on y rencontre. C'est un atelier spécial, avec polissoirs pour effiler le tranchant toujours plus ou moins barbelé de l'éclat. Ce gisement s'étend depuis le village actuel jusqu'au sommet du Djebel et Taouil.

Les gisements néolithiques sont très nombreux en Palestine. Aux environs de Jérusalem signalons, outre ceux que nous avons déjà indiqués, la colline à l'ouest de l'Aïn-Salé, près des vasques dites de Salomon; — la vallée à l'est de Colonich (Ouady-Buwaï) une vallée latérale à la vallée des roses, en face l'Aïn-Yalo, près d'un rocher très curieux avec pierre branlante, appelé *Kalat-es-Souan* (le château du Silex); — la montagne que l'on traverse pour aller de Aïn-Karim à Aïn-el-Habs (Saint-Jean); — le village de Beth-Saour, où M. l'abbé Morétain a trouvé, dans une grotte, une série de couteaux et de scies; — le plateau que l'on traverse avant d'arriver à Ramallah. Nous avons trouvé encore un atelier néolithique près de Jaffa, sur les dunes au sud de la ville. De l'autre côté du Jourdain, presque toutes les villes anciennes que nous avons visitées nous ont fourni des spécimens de silex néolithiques : Tell-el-Mataba, le Salt, Djebel Ocha, Gilead, Arak-el-Émir, les bords du Zerka, Djerach, Amman, Kherbet-es-Souk, Eleale, Hesban, Medaba, Djebel-Neba, etc.

P. Germer-Durand.

Jérusalem.

IV

JÉRUSALEM D'APRÈS LA MOSAÏQUE DE MADABA

La mosaïque géographique de Mâdaba a excité le plus vif intérêt parmi les savants qui s'occupent de Palestine. On en a donné déjà d'excellentes reproductions photographiques (1). Nous avons pensé néanmoins qu'un dessin en couleurs de la cité de Jérusalem ne serait pas sans utilité. A supposer que quelques menus détails ne soient pas rendus avec l'exactitude absolue de la photographie, la pensée de l'auteur ressort beaucoup mieux aussitôt que le jeu des couleurs met en relief les différents éléments du dessin. Et ce n'est pas seulement une conception artistique qui se présente plus clairement à l'esprit, c'est un plan de ville dont les diverses parties deviennent reconnaissables. On pensera sans doute qu'il y a de l'exagération à serrer de trop près une pareille composition, que l'auteur a traité un thème de ville, et qu'il serait puéril de mettre des *hic* partout. Un examen minutieux m'a convaincu au contraire que nous avions affaire à un document précis, d'une haute valeur historique, et je me vois amené à le commenter pour compléter les premières indications données trop rapidement.

Avant de parcourir les rues de la cité d'après le plan, il est indispensable de rappeler l'histoire des constructions de Jérusalem d'Hadrien à Justinien ; c'est le seul moyen d'établir l'accord souhaité des documents et du monument.

Nous savons très peu de chose d'Ælia Capitolina. Un texte précieux du *Chronicon Pascale* a permis au R. P. Germer d'en dresser un plan sommaire (2). Ælia devait être entourée d'un mur, comme l'étaient en général les villes romaines importantes situées près de la frontière. D'ailleurs le Pèlerin de Bordeaux nous parlera du mur de Sion. Mais il est difficile de dire ce que comprenait son enceinte. Comme elle devait correspondre soit à la ville ancienne, soit à la ville actuelle qui ne s'est pas déplacée sensiblement, personne ne doute qu'elle ait compris le quartier qui va de la porte de Damas à la tour de David et à la rue de ce nom. L'esplanade du Temple en faisait vraisemblablement partie, puisque le Temple avait été remplacé par un temple à Jupiter Capitolin qui avait donné à la nouvelle cité une partie de son nom. La difficulté

(1) Album par le R. P. Germer-Durand, maison de la Bonne Presse, 8, rue François Ier, Paris.
(2) *R. B.*, 1892, p. 369.

est plus considérable pour la colline occidentale. L'opinion traditionnelle qui fait coïncider l'enceinte d'Hadrien du côté du sud avec l'enceinte actuelle est appuyée cependant de textes décisifs.

D'après Eusèbe (1), le mont Sion est cultivé comme le reste des champs, on y sème, on y laboure, conformément à la prophétie de Michée (III, 12); pour Eusèbe le mont Sion désigne la colline occidentale, comme pour tout le monde au quatrième siècle, car il oppose le mont Sion au mont du Temple (2). Sion est labourée, tandis que le reste de la ville est en ruines, et qu'on prend des pierres pour rebâtir même au Temple. Saint Cyrille de Jérusalem donnant à son tour comme témoin de l'accomplissement de cette prophétie, Sion, lieu plein de concombres, ne peut faire allusion qu'à la même colline (3).

Le Pèlerin de Bordeaux (vers 333) exprime la même chose lorsqu'il dit expressément qu'on sort de Jérusalem pour monter à Sion : *item exeunti Ierusalem ut ascendas Sion* (4). Donc Sion était hors de l'enceinte d'Hadrien. Mais faut-il entendre par Sion toute la colline occidentale? Non, car le même Pèlerin de Bordeaux place à l'intérieur de la ville le palais de David, qui ne peut être que la citadelle actuelle : *Intus autem intra murum Sion, paret locus ubi palatium habuit David.* Par conséquent la colline occidentale était coupée d'ouest en est par un mur, nommé mur de Sion, qui laissait en dehors ce qu'on nommait spécialement Sion. Cette disposition étant celle d'aujourd'hui, on est porté à croire que le mur d'Hadrien devait coïncider à peu près avec le mur actuel. Cependant il n'y a pas lieu de rejeter un témoignage de saint Épiphane, d'après lequel les premiers chrétiens se seraient groupés autour du cénacle où les disciples s'étaient rassemblés après l'Ascension du Sauveur. Ce lieu devait être hors de l'enceinte, puisqu'il porte toujours très spécialement le nom de Sion. Il y avait donc, en dehors de la ville, un petit centre chrétien autour de cet auguste sanctuaire.

On sait comment les destinées de Jérusalem grandirent à partir de Constantin. Ce ne fut pas la transformation féerique qu'on imagine, les églises surgissant aux coups de baguette de sainte Hélène, ce fut cependant un développement rapide de la cité, tel que nous le voyons se produire de nos jours. Le Pèlerin de Bordeaux admire déjà la basilique constantinienne du Golgotha, et reconnaît la piscine de *Bethsaïda* et

(1) *Dém. évang. P.G.*, t, XXII, c. 136 et c. 636.

(2) Tandis que dans Michée, Sion est en parallèlisme avec Jérusalem et la montagne du Temple peut être une partie spéciale de l'ensemble représenté par Sion pris ici dans un sens général pour toute la ville.

(3) *P. G.*, t. XXXIII, c. 944.

(4) Éd. Tobler (Genève, 1877), p. 17.

l'emplacement de la maison de Caïphe et du prétoire. Du temps de sainte Sylvie, la grande église du Saint-Sépulcre absorbait presque entièrement le culte liturgique, et pourtant l'église de Sion était déjà bâtie, on y célébrait le dimanche de la Pentecôte (1).

Sainte Paule visita cette église de Sion, mais il semble qu'on y avait transporté la colonne conservée au temps du Pèlerin de Bordeaux dans la maison de Caïphe : *Ostendebatur illic columna ecclesiae porticum sustinens, infecta cruore Domini, ad quam vinctus dicitur et flagellatus; monstrabatur locus, ubi super centum viginti credentium animas Spiritus sanctus descendisset...* (2).

On ne pouvait songer à laisser en dehors de la ville une église si importante, qu'on ne devait pas tarder à nommer, à Jérusalem, la mère de toutes les Églises. D'ailleurs, la ville tout entière s'était développée, il fallait construire une nouvelle enceinte. Si l'*Epitome* de saint Eucher était authentique, il faudrait placer cette transformation dès avant 440; mais la pièce n'est pas au-dessus de tout soupçon. Elle contient en tous cas ce souvenir précis, qui se trouve aussi dans Bède d'après d'anciens documents, que le mont Sion a été ajouté à la ville : *Situs ipse urbis pene in orbem circumactus, non parvo murorum ambitu, quo etiam montem Sion, quondam vicinum, jam intra se recepit, qui, a meridie positus, pro arce urbi supereminet* (3).

En tous cas la nouvelle enceinte était terminée quinze ou vingt ans plus tard, et le nom de l'impératrice Eudocie restait attaché à cette restauration; on avait voulu relever les anciens murs de Jérusalem, y compris Siloé, comme nous le savons par Antonin.

On poursuivait cependant la construction d'églises aux lieux consacrés par la Rédemption. Sans parler de ceux des environs de Jérusalem comme Saint-Étienne et les sanctuaires du mont des Oliviers, nous trouvons dans Pierre l'Ibère, avant la la fin du cinquième siècle, l'église de Pilate et celle du paralytique (4). Le *Breviarium de Hierosolyma* (vers 530) nous apprend que par une heureuse idée la maison de Caïphe était devenue la grande basilique de Saint-Pierre, tandis que la maison de Pilate, où la Sagesse éternelle avait été méconnue, portait le nom de Sainte-Sophie.

A ces églises, Justinien ajouta Sainte-Marie la Neuve, située selon Procope sur la colline la plus élevée de Jérusalem (5) et probablement

(1) *Pereg. Sylv.* (éd. Gamurrini), p. 102.
(2) Tobler, p. 32.
(3) Tobler, p. 52.
(4) *Rev. bibl.*, 1896, p. 459.
(5) *De aedificiis*, V, 6.

la basilique de Siloé. Théodosius, vers 530, ne mentionne pas d'église à Siloé, et parle seulement, au pinacle du Temple, d'une basilique en croix (1); Antonin insiste sur la basilique de Sainte-Marie, avec ses hospices et sur la basilique de Siloé, à l'intérieur des murs (2).

Nous avons terminé cette revue rapide. Nous ne prétendons pas assurément que les chrétiens n'aient pu conserver par tradition le souvenir d'autres lieux saints : nous faisons l'inventaire des plus vénérés à la fin du règne de Justinien. A cette époque la ville s'étend depuis l'extrémité du mont Sion au sud, jusqu'à la porte de Naplouse au nord, et d'ouest en est depuis la tour de David jusqu'à l'ancienne enceinte du Temple. Elle est complètement entourée de murs. Les églises principales sont : le Saint-Sépulcre ou Anastasie en rotonde, avec un atrium et à l'est le grand martyrium de Constantin, l'église de Sion, ou cénacle, la maison de Caïphe tout près, ou église de Saint-Pierre, le prétoire ou église Sainte-Sophie, l'église du paralytique ou église de la Vierge près de la Piscine probatique, une basilique au pinacle du Temple, l'église nouvelle de Sainte-Marie et l'église de Siloé. Voilà le dépôt le plus précieux des antiques traditions chrétiennes, authentiquées par le pouvoir ecclésiastique et l'administration impériale aussitôt que le christianisme a pu se produire au grand jour. Que peut nous dire sur tout cela la carte mosaïque de Mâdaba?

*
* *

Je prie le lecteur de vouloir bien prendre la porte du nord (A) pour point de départ d'une promenade dans l'ancienne Jérusalem. Une porte flanquée de deux tours ne peut être que la porte de Naplouse. Le mur, peint en vert et encadré de noir, continue à droite et à gauche. Suivons d'abord l'enceinte en allant au sud-ouest. Nous rencontrons quatre tours défendant la muraille, puis une porte (B) avec ses deux tours, dans la situation de la porte de Jaffa actuelle. Au-dessus de la seconde tour, le mur s'élève à une hauteur prodigieuse (T) : c'est la citadelle dont le donjon cache même la rue qui allait ici du nord au sud. Après la citadelle, évidemment la tour de David des pèlerins et auteurs de cette époque, le mur reprend ses proportions normales. Malheureusement la partie sud-est est endommagée. On le retrouve à l'est, avec une porte sans rue aboutissante (D), dans la direction de la la porte Dorée actuelle. Puis vient une porte avec ses deux tours (C), précédée d'une grande rue, dans l'orientation de la porte de Sitti-Ma-

(1) P. 65.
(2) P. 104 et 105.

riam. Le mur reprend avec ses tours alternées et nous sommes au point de départ.

Entrons maintenant dans la ville. La porte passée, nous rencontrons une belle place, avec une colonne : la colonne a disparu, le nom est resté, *Bâb-el-'Amoûd*, porte de la colonne. Aujourd'hui l'espace est restreint, mais c'est encore un lieu de réunion pour les fumeurs de narghilé : un missionnaire de nos amis lui donnait le nom de place des fainéants. Nous avons, aujourd'hui comme alors, le choix entre deux rues. Allons droit devant nous par la superbe colonnade qui traverse la ville du nord au sud. Quelques-unes de ces colonnes existent encore, cachées dans le bazar. Nous ne tardons pas à rencontrer à notre droite un immense édifice (*a*); tel que nous le voyons à rebours il a l'air d'une tour : qu'on retourne le dessin pour se mettre en situation, on aperçoit une immense façade avec un fronton triangulaire et un toit rouge. Mais, qu'on le remarque bien, il y a trois fenêtres, sans aucune entrée. C'est une église, elle est donc orientée, et du côté de la rue elle ne peut montrer que son abside. C'est le Martyrium de Constantin, tel que l'a reconstitué M. Schick d'après la description d'Eusèbe et les restes qu'on voit dans l'établissement russe. Le toit rouge est suivi d'une calotte jaune : ce doit être l'Anastasie dont le Martyrium dissimule la forme complète (1).

Nous poursuivons notre chemin, et au bout de la colonnade nous rencontrons une porte (E). Elle n'est pas la seule dans cette direction. Les points F G H nous montrent trois autres portes qui permettent de pénétrer plus au sud. Évidemment nous avons là un vestige de l'ancien mur; les quartiers nouvellement ajoutés à l'enceinte d'Hadrien, Sion et Siloé, sont encore séparés des anciens par des portes. Quand nous aurons franchi cette porte, nous serons donc à Sion. Ce résultat est confirmé d'une manière éclatante par l'autre rue, celle qui commence à la porte de Jaffa. Celle-là n'a pas de colonnes, mais on la reconnaît bien à sa ligne blanche et jaune. Elle va d'abord droit à l'est, puis elle tourne, devient parallèle à la grande artère et vient se butter comme elle contre un grand bâtiment. Il semble même qu'elle a aussi au point I sa porte retournée, c'est-à-dire allant d'est en ouest. Aujourd'hui encore, la rue qui part de la porte de Damas après avoir laissé à droite le Saint-Sépulcre, se continue jusqu'au mur, parallèle à la rue qui part de la porte de Jaffa et longe le quartier arménien; toutes deux confluent vers la porte de Sion ou porte Néby Daoud. Peut-il y avoir dès lors un doute sur le grand édifice placé dans ce quar-

(1) *Rev. bibl.*, 1896, p. 321.

tier d'extrême sud, entre un ancien mur et l'enceinte agrandie? C'est une église orientée et cette fois nous voyons sa façade et son portique : ce ne peut être que l'église de Sion ou cénacle d'après les documents précités. Mais en arrivant à l'extrémité de la grande rue, nous avons laissé à gauche une église à peine moins belle. On ne saurait dire très précisément si elle est en dedans ou en dehors de l'ancienne enceinte : à juger par les portes F G, elle a l'air d'être hors de l'ancienne ville, et cependant elle est plus intérieure que les portes E H, et se trouve nettement placée sur la grande colonnade. Après beaucoup d'hésitations, je ne puis plus douter que ce ne soit la grande et magnifique basilique de Sainte-Marie-Nouvelle, la merveille du temps de Justinien. Procope raconte avec détails les travaux de sa construction et la localise sur la plus haute colline de Jérusalem, en un lieu où le sol manquait pour établir l'abside, c'est-à-dire à l'est. De plus, la vie de saint Sabas (1) la place dans le quartier des couvents et des hospices qui n'était certainement pas l'esplanade du Temple, mais le mont Sion occidental. Ceux qui placent Sainte-Marie à la mosquée *el-Aqsa* pourront voir dans notre grand bâtiment la maison de Caïphe devenue l'église de Saint-Pierre.

Je demande au lecteur de se placer à ce point E, débouchant par cette porte, et de relire ici le Pèlerin de Bordeaux : « *Inde ut eas foras murum de Sion, cunti ad portam neapolitanam...* » Ne le voit-on pas prendre son chemin le long de la grande colonnade? Je sais bien qu'il ajoute : « *Deorsum in valle sunt parietes ubi domus fuit sive pretorium Pontii Pilati.* » Aussi on est tenté d'appeler maison de Pilate ce que nous avons nommé Sainte-Marie. Mais qu'on veuille bien considérer que la grande église prend son point de départ sur la partie haute, que c'est seulement par un effet de perspective qu'elle occupe toute la vallée, et que le Pèlerin ne pouvait désigner comme *en bas dans la vallée,* une maison située à l'extrémité de la rue haute. Sur les lieux on comprend que la confusion est impossible.

Nous touchons donc à la question du prétoire, la plus grave de toutes celles qui s'agitent sur les sanctuaires vénérables de notre Rédemption. Il est certain qu'au moyen âge on a mis le prétoire au mont Sion par suite d'une confusion sur laquelle nous n'avons pas à nous étendre. Or après que la chaîne des témoignages a été interrompue ou du moins brouillée pendant si longtemps, on comprend que la tradition moderne doit être confrontée avec la tradition ancienne. Or la tradition ancienne, officiellement rattachée à l'église de Sainte-

(1) § 346.

Sophie et qui disparaît à nos regards avec la conquête persane en même temps que cette église, la tradition ancienne ne permet pas de placer le prétoire en un lieu élevé. Nous avons longtemps hésité avant d'aborder ce sujet délicat, mais il semble qu'ici l'intérêt général autorise du moins une discussion loyale et respectueuse. Le Pèlerin de Bordeaux qui place le prétoire *deorsum in valle*, Pierre l'Ibère qui y descend en venant du Saint-Sépulcre, Théodose et Antonin qui le mettent près de la fosse de Jérémie qui ne pourrait être en Bézéta, sont au moins d'accord pour le situer entre l'hospice autrichien, où le terrain se relève, et l'extrémité sud-ouest du Temple. On a essayé de le faire descendre jusqu'au Mékhémet ou tribunal actuel, mais sans donner de preuves. Il faut reconnaître qu'à la tendance des anciens témoins, de placer le prétoire dans un lieu bas, se joint presque toujours celle de le mettre en relation avec la Piscine probatique, aujourd'hui Sainte-Anne. Dès lors, une solution moyenne consisterait à le mettre au point le plus rapproché de la Piscine probatique et cependant dans la vallée, c'est-à-dire vers l'église du Spasme.

Là du moins il reste des vestiges d'un sanctuaire byzantin, et peut-être pourrait-on se rappeler, en voyant ces deux mignonnes sandales figurées dans la mosaïque, l'insistance avec laquelle Antonin parle à propos du prétoire des vestiges du pied de N.-S. dont on prenait la mesure avec un fil pour faire des ligatures aux malades. Trouvons-nous sur ce point quelque lumière dans la mosaïque de Mâdaba? Dans l'espace compris entre les deux colonnades on ne remarque que deux bâtiments un peu importants. Celui qui est en *x* a un caractère original et ne paraît pas être une église. Au contraire, une petite église se trouve en *d*, au nord-est du Saint-Sépulcre, précisément dans la direction de la rue qui conduit à la porte de l'est. Je croirais volontiers que c'est le prétoire. Aujourd'hui, il est vrai, la rue passe à l'ouest du Spasme, mais elle a dû passer autrefois plus à l'est, comme nous allons le voir.

Revenons encore une fois à la porte de la colonne, ou plutôt à la porte de Damas actuelle, et montons sur l'une des tours, le plan du mosaïste à la main. On est frappé de retrouver encore la même disposition générale. A droite, nulle difficulté : la ville est coupée encore aujourd'hui par une longue rue qui aboutit au cénacle en laissant à l'ouest le Saint-Sépulcre. A gauche, comme dans la mosaïque, une rue oblique au sud-est et bifurque à l'hospice autrichien, pour se diriger soit à l'est, soit au sud. C'est bien cela. Cependant, en regardant de près, on voit que dans la mosaïque la rue qui va au sud-est fait un angle plus considérable avec la grande colonnade. De plus, on com-

prend qu'aujourd'hui les musulmans ont éloigné la rue du *Haram* d'où ils écartent les chrétiens et les juifs, mais il était plus naturel de longer ici l'enceinte du Temple. On remarque que cette rue n'a de colonnes que d'un côté. c'est un portique, et on se souvient qu'Antonin a vu près des ruines du Temple le portique de Salomon le long duquel les eaux descendent à Siloé. Il a vu notre portique, et si on l'attribuait à Salomon, c'est sans doute qu'il était très près du Temple.

Dès lors on s'explique le raccourci qui m'avait fait penser tout d'abord que l'enceinte du Temple ne figurait pas dans notre plan, et que la porte correspondait peut-être à l'*Ecce Homo*. Je note maintenant que l'arc de l'*Ecce Homo* a bien pu être un élégant arc de triomphe à l'entrée d'une rue, mais non une porte de ville massive avec des tours comme les représente notre plan. De plus, l'église qui est en *f* et dont on ne voit que le toit indique clairement qu'il y a ici un effet de perspective.

La porte F, au bout du portique, paraît bien être l'arc de Robinson qu'Antonin mentionne après le portique de Salomon : « *Exinde venimus ad arcum, ubi antiqua porta fuit civitatis* » (1). Tout cela forme un ensemble assez concluant. Les points *e*, C, D, *f*, F sont précisément dans la direction qui convient à l'église du paralytique ou de Sainte-Marie, aujourd'hui Sainte-Anne, à la porte de Sitti-Mariam, à la porte Dorée, à la basilique en croix de Théodose, remplacée par la mosquée *el-Aqsa*, et à l'arc de Robinson. Je conclus que nous devons y placer ces choses, en tenant compte plutôt de la direction que de la distance qui a été raccourcie. L'arc de l'*Ecce Homo* répondrait peut-être au point *e*, à la bifurcation du portique et de la rue qui va à l'est. La porte G est aujourd'hui à peu près celle des Maugrebins.

Il y a certainement dans ces explications une part de conjectures. Je demande cependant qu'on n'en juge pas sans avoir confronté ce résultat avec un plan de Jérusalem. Un plan moderne ne s'appliquerait pas exactement à la mosaïque, parce que celle-ci figure les monuments et par conséquent s'interdit la précision du plan par terre. Mais qu'on examine la place relative des objets, aussitôt tout est dans l'ordre. La ville divisée en trois quartiers, ville haute, ville basse et partie orientale; le Saint-Sépulcre au sud de la porte de l'est, mais au nord de la porte de l'ouest; la porte de l'ouest ayant la citadelle au sud, et celle-ci en ligne droite avec une église remplacée par *el-Aqsa;* l'église de Sion sur la même ligne que celle de la Résurrection, mais plus à l'ouest; cette colonne dont la porte du nord porte encore le

(1) Tobler, p. 105.

nom; tout cet ensemble est saisissant, et montre avec quel soin ont été faits les cartons du mosaïste.

On peut donc le suivre sans hésiter sur le point le plus important qu'il nous atteste.

La Jérusalem de Justinien, au lieu de s'arrêter au mur du sud actuel comprenait la Sainte-Sion ou Cénacle dans son enceinte. Ce point était déjà certain par les documents, il a été récemment confirmé par les fouilles de M. Bliss. L'impératrice Eudocie avait relevé les anciens murs de Jérusalem, et la cité sainte avait retrouvé le périmètre et la splendeur du temps d'Hérode, lorsqu'elle succomba sous les coups des Perses et des Arabes. C'est cette Jérusalem nouvelle, brillante de clartés, que le mosaïste a voulu reproduire avec ses sanctuaires : la sainte cité de Jérusalem.

Jérusalem.

Fr. M.-J. Lagrange.

V

LA PRISE DE JÉRUSALEM PAR LES PERSES (1)

La *Revue* a déjà parlé de l'intéressante brochure publiée sous ce titre par M. le comte Couret (2). Elle contient un texte arabe inédit qui se termine par une énumération des endroits de la cité ou de ses alentours où ont eu lieu les massacres. M. Couret invitait agréablement ses amis de Jérusalem à tenter l'identification : nous avons relevé

(1) Dans l'article du Père Lagrange sur la mosaïque de Mâdaba, il s'est glissé deux fautes d'impression faciles à corriger d'après le croquis. Page 173 : *au lieu de* ΤΟΥΔΑ, *lire* ΙΟΥΔΑ ;
Page 178, *au lieu de* ΕΙΘΟΡ, *lire* ΙΕΘΟΡ.
Page 173, ligne 9, au lieu de *conférait*, lire *enlevait*.
Page 179, les lignes 5 et 6 sont à effacer, elles constituent un doublet avec la ligne 21 de la page 180. De même, page 180, ΠΧΑΙ, ligne 27, est à effacer, c'est le début de Η ΧΑΙρεου qui se trouve auparavant.
Le R. P. Germer-Durand, qui s'est rendu à Mâdaba, a pu reconnaître au-dessous de ΖΟΟΡΑ, au sud de la mer Morte, les lettres Ε
Ρ
Η
Μ
Toutes les autres lectures ont été confirmées.

(2) *Rev. bibl.*, 1897, p. 154.

ce très courtois défi, et le savant palestinologue a bien voulu nous mettre en état de le faire en nous communiquant une copie du texte arabe. Nous aurons à signaler quelque divergences entre cette copie et la traduction française publiée par M. Couret, mais dont il n'est pas l'auteur : ce sera même le principal gain de nos efforts, car il faut reconnaître que certains passages résistent à l'interprétation.

Mais d'abord quelle est la valeur du document que les *Archives de l'Orient latin* attribuent à un moine de Saint-Sabas? (1) L'auteur est-il contemporain des faits comme il le prétend, c'est-à-dire une autorité considérable, ou sommes-nous en présence d'une légende pseudonyme? Le principal critère est précisément son énumération des Lieux saints : si elle représente des opinions modernes, tout le document devra être rabaissé. Il nous semble que l'examen de ce point est favorable à notre auteur, surtout si l'on considère que le document arabe a été traduit du grec. Il se peut donc que tel ou tel terme ait été rajeuni d'après la nomenclature contemporaine du traducteur.

Le meilleur moyen de tenter à la fois les identifications et la détermination de l'époque est de mettre le document en présence des autres documents anciens. L'identification proprement dite avec un lieu connu des modernes se fera ensuite avec la facilité et la difficulté propre à chaque problème. On ne peut espérer beaucoup de lumière spéciale d'un document qui n'indique les endroits que pour énumérer les morts. Nous traduisons directement d'après la copie arabe, en mentionnant, s'il y a lieu, la traduction française de la brochure.

1. *De l'autel de Saint-George.* — Le *Commemoratorium de casis Dei*, vers 812, connaît déjà un sanctuaire de Saint-George. *In sancto Georgio II* (2); c'est-à-dire, à Saint-George, deux clercs. Ce document est postérieur de près de deux siècles à la prise de Jérusalem par les Perses, mais il est peu probable qu'on ait fondé beaucoup d'établissements nouveaux dans cette période difficile. Le Saint-George du *Commemoratorium* semble avoir été situé sur la colline orientale. Aujourd'hui les Coptes ont un couvent de ce nom, les Grecs, deux; nous n'avons pas à choisir.

2. *De la maison de la pénitence* (من دار الامانة). — La traduction porte : *de la maison de la foi*. Ce lieu nous est inconnu.

3. *Des citernes* (من الجباب). — La traduction française : de *Djabab*. Il s'agit probablement de grandes citernes publiques comme celles que le Pèlerin de Bordeaux a vues dans le Temple : *sunt ibi et excep-*

(1) T. II, p. 173.
(2) Éd. Tobler, Leipsig, 1874, p. 78.

toria magna aquæ subterranea (1)... Ces dernières y sont encore.

4. *De l'autel de Eliina,* (ن مذبح اليينه). — Ce lieu manque dans la traduction. S'il s'agit de Elena, sainte Hélène, on peut songer à la chapelle de l'Invention de la Sainte Croix, dont la partie supérieure se nomme encore aujourd'hui chapelle de sainte Hélène. Cette disposition, qui date probablement de la restauration de Modeste qui suivit la conquête persane, a pu être connue de notre auteur, puisqu'il n'écrivit qu'après qu'Héraclius eut recouvré la Sainte Croix. D'ailleurs l'Invention a toujours été spécialement attribuée à sainte Hélène. Le nom de chapelle « *sainte Elaine* » remonte au moins aux croisades.

5. *De l'église Sainte-Sophie.* — Ceci est un signe de haute antiquité. L'église de Sainte-Sophie était le nom que portait l'église du prétoire, l'une des grandes églises de la Jérusalem byzantine. Elle n'existait pas encore au temps du Pèlerin de Bordeaux, et son nom ne paraît plus après la conquête persane. Les écrivains subséquents ne parlent plus que du prétoire. L'identification suivra donc ce qu'on dira de ce lieu saint. On peut voir l'inscription relative peut-être à cette église, *Rev. bibl.*, 1892, p. 584.

6. *Du couvent des saints Cosme et Damien.*— Nous savons qu'il existait à Jérusalem, dès le temps de Maurice, par une anecdote de Jean Moschus (2). Le *Commemoratorium* en connaissait deux, *ubi nati fuerunt*, et *ubi medicabant*. Ces deux attributions sont naturellement l'embellissement de la tradition. Pour l'identification actuelle on peut voir l'hypothèse proposée par le R. P. Germer-Durand, *Rev. bibl.* 1892, p. 585.

7. *De la Croix.* — Il est souvent question de la Croix dans sainte Sylvie comme d'une partie spéciale du grand sanctuaire constantinien qui ne se confondait pas avec le Golgotha, et qui paraît avoir été dans l'atrium qui séparait l'Anastasis et le Martyrium (*Rev. bibl.*, 1896, p. 324). Ce lieu est donc compris dans le Saint-Sépulcre actuel.

8. *De la maison de la Résurrection.* — L'église de l'*Anastasis*, le Saint-Sépulcre.

9. *De la place publique ou du marché.* — Comme il sera question plus loin de deux autres marchés, on peut entendre cette désignation de la place du marché près de l'église de Constantin.

10. *De la rue Samounqa.* — La traduction : *Samarnaka* (?). Inconnu; il y a probablement là une faute du traducteur arabe ou de ses copistes.

(1) Éd. Tobler, Genevæ, 1877, p. 17.
(2) *Pré spirituel*, ch. 127.

11. *De la maison de saint Marc.* — *Mars* dans la brochure est probablement une faute d'impression. Ceci est un indice d'une haute antiquité. Nous lisons dans Théodosius, vers 530, à propos de l'église de Sion, mère de toutes les églises : *Ipsa fuit domus sancti Marci evangelistæ* (1).

12. *Du côté occidental de Sion.* — D'après la traduction française, car la copie arabe qui nous a été transmise ne mentionne pas ce nom.

13. *De El-Ibroubatiki.* — Dans la brochure : *de El Ibrounatik* (?). Mais puisque les points diacritiques manquent dans le texte arabe, on doit lire comme nous le faisons; et il s'agit de la piscine probatique ou *Bezetha*, si connue dans l'antiquité et que les fouilles des Pères de Sainte-Anne ont presque complètement retrouvée.

14. *De la maison de Jacques.* — Le traducteur français a cru pouvoir ajouter *saint* avec assez de raison. On pense immédiatement au grand établissement de Saint-Jacques le Majeur des Arméniens. Je n'en trouve pas de mention avant Jean de Würzbourg (1160), mais il serait étonnant qu'un apôtre martyr à Jérusalem n'y ait pas eu de sanctuaire. Plus ancienne est la mention relative à saint Jacques le Mineur, évêque de Jérusalem et martyr. On la trouve dans Théodose vers 530. *Iuxta civitatem est locus, qui vocatur sanctus Jacob*, etc. (2), aujourd'hui le tombeau de saint Jacques.

15. *Du Golgotha.* — Nous avons déjà dit qu'il était anciennement distinct du lieu de la Croix.

16. *De Qabâil.* — Ce mot signifie *les tribus*. Les documents n'indiquent rien de semblable. Aujourd'hui la porte du Haram qui regarde Sainte-Anne se nomme *Bâb-el-Asbât*, porte des tribus. On pourrait aussi alléguer que la porte de l'est a été nommée *porte conduisant à Cédar*, parce que c'est par là que les tribus nomades introduisent dans la ville leurs blés et leurs troupeaux.

17. *De El-Bakhâroun.* — Encore une énigme. Le mot signifie *les marchands d'encens*, mais la terminaison du cas direct ne peut être employée avec la préposition. Faut-il supposer que la faute du copiste consiste en cela, ou est-ce la transcription incompréhensible d'un mot grec?

18. *De la source de Silouân* (من عين سلوان). — Le traducteur : *de la source de la Consolation*. Silouân est le nom arabe de Siloé. Inutile d'insister sur ce lieu si connu.

19. *De Mamilla.* — Le traducteur : *de Namila*. Bernard, moine franc

(1) Tobl., p. 65.
(2) *Ibid.*, p. 65.

en 865 (1) : *Est inter hæc ad occidentalem plagam Hierosolimæ civitatis milliario uno ecclesia sanctæ Mamillæ, in qua sunt multa corpora martyrum, qui a Saracenis interfecti, ab ipsa sunt ibi diligenter conditi* ». Ce lieu, aujourd'hui *Birket Mamilla*, a toujours été célèbre comme le théâtre d'un grand massacre, c'est le *charnier du lion* des Croisés. On reconnaîtra que notre texte offre plus de vraisemblance que celui du moine franc en attribuant ce massacre ancien aux Perses plutôt qu'aux Sarrasins. On demande comment il a pu nommer Mamilla un lieu qui n'aurait pris ce nom qu'après l'événement qu'il rapporte? Mais comme l'origine de ce nom n'est rien moins que prouvée, nous conclurions ici encore en sa faveur. Le nom serait antérieur à l'existence de sainte Mamilla (?). Eutychius cite aussi la caverne de Mamilla (2).

20. *De la ville d'Or.* — S'il s'agissait de la porte dorée, le nom serait beaucoup plus récent que la rédaction présumée, mais le terme arabe est tout autre, et rien ne permet de le déterminer : il est d'ailleurs assez étrange pour qu'on présume une faute quelconque.

21. *Du couvent de Saint-Jean.* — Sous Julien l'Apostat on brûla à Sébaste les ossements de saint Jean-Baptiste, mais les moines du couvent de Philippe à Jérusalem en sauvèrent une partie (3). Or les Grecs prétendent encore posséder une partie du crâne du saint Précurseur dans un couvent de Saint-Jean, situé au sud-ouest de Mouristan. Des fouilles pratiquées récemment ont amené la découverte d'une belle crypte. Ce couvent peu connu doit être le plus ancien de ceux de saint Jean, à Jérusalem, car l'hôpital n'est mentionné qu'au temps des Croisades. Dans le *Commemoratorium*, on trouve *ad sanctum Johannem quod tenent Armeni, monachi VI* (p. 80), mais ce couvent semble avoir été hors la ville.

22. *De Djerqounioun le roi.* — Le traducteur : *de Hercanien-le-Roi* (?). En l'absence de points diacritiques primitifs, nous préférons la traduction à la copie, et nous lisons : *Herqounioun*. Josèphe parle assez souvent de la forteresse d'Hyrcania (4) que personne n'a cherché à identifier, et que nous croyons — pour le dire en passant, — représentée par le *Kh. Mard*, à quatre heures à l'orient de Jérusalem. L'un des Hyrcan aurait-il laissé aussi à Jérusalem un palais portant son nom? On serait tenté de le croire en présence de notre texte, mais nous n'entreprendrons pas de fixer l'emplacement de ce château hypothétique.

23. *De la montagne des Oliviers.*

(1) Tobler, p. 96.
(2) Eutych., col. 1083, 1889.
(3) *La Palestine sous les Empereurs grecs*, par le comte Couret, p. 67.
(4) *Ant.*, XIII, 417, etc. *B. J.*, I, 161, etc.

24. *Des matrounidt de la Résurrection.* من مطرونيات القيامة. — La brochure omet cette mention difficile. Nous avons peut-être ici le pluriel arabisé de *matronæ*. Il s'agirait d'un couvent de religieuses près du Saint-Sépulcre. D'autres seront tentés de rapprocher ce mot de l'arabe *Mitrân*, évêque et de traduire : du palais épiscopal de la Résurrection.

25. *De la petite place publique.*

26. *De la grande place publique.* — Cette double mention est devenue très claire par le plan de Jérusalem de la mosaïque de Mâdaba. Les *souq*, marchés, ou bazars de l'Orient, consistent en des échoppes établies le long des rues, sous des voûtes ou galeries. A Jérusalem, on voit au premier coup d'œil dans la mosaïque citée les deux grandes voies à colonnades qui servaient indubitablement de marchés.

27. *De l'église de Saint-Sérapion.* — Le traducteur : *Saint Séraphin.* Saint Sérapion, du quatrième siècle, a été fort vénéré en Orient, mais je ne trouve pas dans l'antiquité ni de nos jours de traces de son culte à Jérusalem.

28. *De devant le Golgotha.*

29. *Des grottes, des montagnes et des jardins.*

30. *De l'oratoire de David* (من محراب داود). — Le traducteur : *de la ruine de David*, de la racine خ ر ب. L'oratoire ou *mihrab* de David est un terme bien connu à Jérusalem. Les musulmans le placent dans la Tour de David ou citadelle. Si le terme est moderne, il peut représenter une tradition ancienne, car « la Tour de David » était déjà signalée à l'époque byzantine, et *mihrab* peut signifier palais.

31. *De l'intérieur de la ville.*

32. *De l'endroit où se trouve la muraille.* — Quelle muraille? L'expression ne peut avoir de sens que s'il ne s'agit pas du mur extérieur qui entoure toute la ville, mais d'un reste de mur ancien à l'intérieur. On peut songer au fameux mur des Pleurs des Juifs ou à tout autre vestige de l'ancienne Jérusalem.

On voit que, dans son ensemble, le document arabe a plutôt une saveur d'antiquité, et que rien ne nous oblige à lui attribuer une origine plus récente que celle à laquelle il prétend. Nous soumettons ce résultat à M. le comte Couret que nous remercions de nouveau de son obligeante communication.

Fr. J. Rhétoré, O. P.

CHRONIQUE

Fouilles de Jérusalem : mur de Siloé, voie romaine, piscine. — Une église souterraine. Voyage de l'École biblique.

M. le Dr Bliss a continué les fouilles autour de Jérusalem, et maintenant il est sur le point de les cesser, car le terme du firman accordé par la Sublime Porte est arrivé, sans espoir de prolongation. On ne peut que le regretter, car les résultats, quelque importants qu'ils soient, pouvaient encore le devenir davantage, et jeter un plus grand jour sur la topographie de Jérusalem.

Dans le n° d'avril du *Quarterly Statement*, M. Bliss rend surtout compte de ses observations relatives au mur passant au-dessous de la vieille piscine et allant de la porte de la fontaine, et de la tour qu'il y avait constatée à l'angle sud-est de l'Ophel. La direction de ce mur est donc du sud-ouest au nord-ouest en remontant. On le trouvera tracé en rouge sur le plan que nous avons donné dans le numéro précédent de la *Revue biblique* (avril 1897, p. 300). M. Bliss déclare y avoir reconnu cinq périodes successives de construction, et il donne des preuves à l'appui ; il établit des points de comparaison avec ses fouilles antérieures, et finalement il conclut en disant que ce mur, qui a renfermé la piscine de Siloé dans la ville, doit remonter, pour sa partie la plus ancienne, au temps où fut fait l'aqueduc qui amena les eaux à la piscine de Siloé. — Au-dessus de ce mur, en remontant vers le nord, il a constaté les restes d'une tour défendant l'angle sud-est de l'Ophel, et reposant sur des soubassements beaucoup plus anciens que l'époque accusée par sa partie supérieure. Cette dernière partie semble être du même temps que les parties les plus récentes du mur dont nous venons de parler. Cette dernière période serait celle de la reconstruction entreprise par Eudocie, et les travaux de trois autres périodes reconnues seraient des réparations de diverses époques, entre les deux extrêmes, entre Ézéchias et Eudocie.

Il nous plaît de mentionner ces conclusions de M. le Dr Bliss : elles s'accordent de tout point avec le système topographique que nous défendons. Remarquons en passant que cette tour angulaire, située entre la piscine de Siloé et le village du même nom, relevée par Eudocie, pourrait bien être celle dont le Sauveur rappelait la chute (Luc, XIII, 4). Sa position sur un angle très surélevé au-dessus des jardins rend la catastrophe fort vraisemblable.

Dans ces dernières semaines, M. Bliss, a continué de fouiller le fond de la vallée du Tyropéon. Tout d'abord il a constaté que la voie pavée se bifurquait au-dessus de la piscine pour descendre, d'une part, à cette piscine et pour aller, de l'autre, à la porte de la fontaine, plus au Sud par conséquent. Nous avons dit dans notre dernière chronique que sa direction en remontant était vers le N.-N.-E., vers la Porte Double. — La direction reste bien la même, mais jusqu'ici cependant elle suit pour ainsi dire le fond de la vallée, tout en se trouvant de quelques mètres sur le versant occidental de l'Ophel. L'embranchement direct vers la Porte Double ou le Temple, si embranchement il y a, serait donc plus haut. Un instant on a cru avoir trouvé une seconde voie allant vers la colline occidentale, mais on a bien vite reconnu que cette voie n'avait aucune importance, offrant tout au plus 3 mètres de largeur et disparaissant. L'autre au contraire est toujours de 7 mètres de largeur et à certains endroits s'élargit jusqu'à 14 mètres pour former une espèce de place. C'est précisément cet agrandissement subit qui d'abord avait fait croire faussement à l'embranchement d'une autre voie vers l'Ouest.

Les travaux vont cesser d'ici quelques semaines : puissent-ils dans ces derniers jours nous offrir encore des résultats intéressants et aussi favorables que les précédents pour démontrer que la cité primitive de David était bien réellement sur la colline orientale!

Relativement à la construction de l'église découverte à Siloé, le Dr Conrad Schick admet l'hypothèse que j'avais proposée dans l'une de mes conférences et que j'ai ensuite publiée dans la *Revue* (avril 97, p. 305). Il la reproduit dans les même termes (cf. *Quart. Stat.*, avril 1897, p. 111) et la propose comme l'opinion du Dr Bliss. C'est à tort, puisque ce dernier attribuait la construction de cette église à Eudocie (*Quart. Stat.*, janv. 1897), tandis que je l'attribue à Justinien.

Sous la nef latérale droite de l'Église de Siloé, les indigènes ont continué à leurs frais le déblaiement. Ils ont d'abord mis au jour une bonne partie de cette église. Puis travaillant sous la nef, ils ont achevé de découvrir l'ancien portique nord de la piscine sur lequel reposait la nef latérale droite. Entre les dalles recouvrant le portique et le pavement de l'église, il y avait un remplissage grossier d'environ 2 mètres d'épaisseur. La partie du portique qui a été découverte est de 13 mètres au nord et 5 mètres environ à l'ouest. L'angle nord-ouest est donc devenu parfaitement visible. Le déblaiement n'a pas été poursuivi jusqu'au bas du portique, mais seulement sur une hauteur d'environ 3 mètres. Le portique était formé au dehors par un mur plein, composé de blocs de pierre blanche diverse dite

royale ou « *malaki* ». Ces blocs ont en moyenne 1 mètre de long, sur 60 centimètres de haut. Ils étaient juxtaposés sans ciment. En haut, une corniche avec moulures très simple, faisait saillie et supportait les grandes dalles formant le toit. Ces dalles carrées de 3 mètres de côté, et d'une épaisseur de 40 centimètres allaient depuis le mur extérieur jusque sur les chapiteaux des colonnes ou piliers formant le côté intérieur du portique. Le pilier de l'angle N.-O. étant encore en place n'a laissé aucun doute sur cette disposition. — Dans la paroi du mur septentrional, long d'environ 3 mètres, des trous pratiqués dans les blocs semblent avoir servi à fixer des crampons pour retenir un revêtement de marbre, peut-être une inscription. Peut-être aussi en retrouverait-on des fragments plus bas, si l'on continuait le déblaiement. Malheureusement il est bien tristement interrompu : les musulmans qui, par cupidité ou fanatisme, avaient entrepris ces travaux, ont eu à peine découvert la partie que nous venons de décrire qu'ils y ont construit une sorte de chambre informe pour en faire une mosquée ; et cela bien certainement pour empêcher les chrétiens d'acquérir un lieu si précieux. On dit bien que de très hautes influences s'emploient pour faire disparaître cette mosquée construite sans autorisation supérieure, mais y réussiront-elles? En attendant nous gémissons de voir ainsi défigurés des restes si intéressants et si vénérables. Il n'est pas téméraire en effet, je pense, de voir dans ce portique celui qui existait déjà du temps du Sauveur, ou du moins celui que réparèrent les Romains lorsqu'ils restaurèrent la piscine.

*
* *

Qu'on nous permette de signaler une église souterraine connue depuis longtemps déjà à Jérusalem, mais déblayée assez récemment, et dont on a beaucoup parlé en ces derniers jours. C'est celle qui se trouve située exactement sous l'église supérieure actuelle du couvent grec orthodoxe du *Précurseur :* couvent situé à l'angle S.-O. des terrains vagues du Mouristan, et donnant sur la rue des Chrétiens, *Haret-en-Nasâra.* — Cette église possède son *Narthex,* divisé dans sa partie supérieure en neuf parties par huit arceaux encore visibles. Du Narthex on accédait à l'église proprement dite par trois portes. Cette église se composait de trois enfoncements semblables, terminés par une demi-circonférence, mesurant 14 pas de long sur 7 de large, et se réunissant en un centre commun. La forme générale est donc celle d'une feuille de trèfle, avec lobes prolongés. L'orientation est exacte, c'est-à-dire que l'enfoncement du milieu est vers l'est, et les portes à

l'Ouest. Le niveau du sol et les matériaux indiquent que le monument tout entier est antérieur aux Croisades, mais jusqu'à présent il semble difficile de préciser davantage l'époque de sa construction.

*
* *

M. Héron de Villefosse a communiqué à l'Académie des Inscriptions (25 juin) un diplôme militaire daté de l'année 139, qui a été découvert près de Nazareth. Ce diplôme lui a été envoyé par M. Joseph-Ange Durighello, de Beyrouth. Il a une très grande importance au point de vue historique en ce sens qu'il donne la composition des troupes auxiliaires qui faisaient partie de l'armée de Palestine au lendemain de la révolte de Barchokeba, révolte qui, commencée en 132 sous Hadrien, fut si longue à réprimer. Il fournit le nom du gouverneur de la Palestine en 139, P. Calpurnius Atilianus, qui avait été consul ordinaire en 135 et dont les noms complets sont donnés par une inscription de Rome. On y trouve, en outre, ceux de deux consuls suffects de la même année 139, noms jusqu'ici inconnus, et la mention également inédite de plusieurs corps de troupes.

*
* *

Après les fêtes de Pâques, la caravane de l'École biblique, composée de douze membres, a fait son grand voyage annuel. Elle a visité tout d'abord Lydda et le côté occidental jusqu'à Sidon. De là traversant toute la chaîne du Liban et la Célésyrie, elle a atteint Baalbeck ; ensuite redescendant par l'Anti-Liban, elle a visité Damas, puis s'est enfoncée vers l'Est dans le Djébel-Druz, montagne des Druses, l'ancienne Auranitide et Trachonitide. Enfin après avoir parcouru les monts de Galaad et les *Campestria* Moab, elle a passé le Jourdain et regagné Jérusalem. Dans le numéro d'octobre, nous espérons présenter aux lecteurs de la *Revue* une étude sur la montagne des Druses, et sur les découvertes épigraphiques que nous y avons faites. En attendant, les inscriptions grecques et sémitiques, que nous avons pu relever en assez grand nombre, seront communiquées à l'Académie des Inscriptions.

Jérusalem.

Fr. Paul. M. Séjourné.

RECENSIONS

Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, von H. J. Holtzmann, Professor der Theologie in Strassburg. — Freiburg I. B., Mohr, 1897. 2 vol. de XVI-504 et XI-532 pp.

Cet ouvrage considérable est comme le couronnement d'une carrière consacrée au N. T. M. le Professeur Holtzmann a présidé à la composition de toute une série de commentaires. Son *Introduction* est assurément la plus remarquable parmi les ouvrages protestants; de plus sa collaboration au *Theologischer Iahresbericht* l'a mis dans la nécessité de lire tout ce qui se produit chaque année dans ce domaine. On peut donc dire qu'en lui on entend toute l'école protestante large. Je voudrais faire remarquer tout d'abord que cette note n'est pas tout à fait synonyme de celle de rationalisme que nous attribuons libéralement à tous ceux qui ne suivent pas la règle de foi catholique. Il n'est pas sans intérêt pour nous de constater que le rationalisme biblique pur a maintenant complètement disparu. Il y a certes chez nos adversaires un levain rationaliste qui agit trop souvent sans qu'ils s'en doutent, mais enfin personne ne veut plus raisonner de la sorte : aucun homme n'existe avant de naître, or le Christ était un homme, donc il n'existait pas avant de naître, donc si saint Paul a parlé de sa préexistence, il pensait à une préexistence idéale. Cette exégèse, dit la nouvelle école, est viciée dans sa racine, car peut-être Paul croyait au surnaturel, peut-être raisonnait-il mal. Au fond, cette école rationaliste était enchaînée par une sorte d'affectation, régnante encore dans le monde protestant, de professer la doctrine des Apôtres. Ne voulant pas croire comme eux, on les faisait raisonner à la moderne. Cette nécessité d'opportunisme religieux n'existe plus pour les protestants libéraux : il s'agit de déterminer exactement le dogme de Paul et le dogme de Jean par la méthode critique historique, sans être pour cela obligé de le professer et de l'enseigner. On veut reconstruire la doctrine du N. T. sans tenir aucun compte ni des dogmes de l'Église, ni des prétentions de la raison.

Il ne saurait entrer dans ma pensée de faire à vol d'oiseau l'examen d'un pareil livre, ni même de soumettre aucune théorie à un examen approfondi. Je ne veux qu'indiquer la position de l'auteur sur le thème capital de la préexistence du Christ auquel je faisais tout à l'heure allusion.

M. Weizsæcker (1), dont l'autorité est si considérable, avait traité la question assez sommairement, sans se préoccuper beaucoup de mettre saint Paul d'accord avec lui-même. « Le Christ vivait dans la forme ou la manière d'un Dieu, dans l'égalité avec Dieu... c'est un être surnaturel, et cette représentation n'est pas contraire à l'unité de Dieu, et n'exclut pas que le Christ soit créé par lui ». Mais on sentait qu'il n'est pas de bonne critique de prêter à un Paul des propositions si mal accouplées, aussi plusieurs exégètes protestants continuaient à soutenir que la préexistence que Paul a en vue est une préexistence à la juive, cette préexistence plutôt idéale que les Juifs ont donnée plus tard à tant de choses, à la Loi, au Paradis, au Messie, à Jérusalem, à la Pénitence, etc.

(1) Das apostolische Zeitalter, p. 121.

Puis M. Harnack a traité le sujet dans sa manière brillante et incisive (1). Il distingue nettement la préexistence juive et la préexistence grecque, et qu'on l'explique comme on voudra, la préexistence de Paul est influencée par les idées grecques. Son Christ est un être spirituel, divin, vivant, agissant, il faut distinguer l'être divin et la *caro assumpta*, c'est de là qu'est sortie toute la spéculation Christologique et Trinitaire; mais Paul est le premier à avancer cette doctrine, le Christ des premiers chrétiens est un pur homme comme le prouve la *Ia Petri*. Hum! saint Paul, c'est bien vieux quand il s'agit des premières doctrines chrétiennes. Aussi il me semble que M. Holtzmann, tout en demeurant assez d'accord avec M. Harnack, a fait un petit pas en arrière pour s'enfoncer davantage dans l'imprécision d'une profondeur affectée.

M. Holtzmann déclare tout d'abord que seule une exégèse rationaliste a pu trouver dans saint Paul une préexistence purement idéale du Christ. Les textes sont trop précis qui représentent le Christ choisissant lui-même une existence de pauvreté et d'anéantissement. Quant à les expliquer de la vie du Christ dans ce sens que déjà né, il aurait accepté volontairement cette existence, M. Holtzmann ne veut pas non plus accepter cette échappatoire insuffisante de la même exégèse. Il faut encore lui savoir gré de reconnaître que la pensée de Paul dans l'Épître aux Philippiens dont il admet l'authenticité, n'est qu'un développement de ce qui était déjà en germe dans l'épître aux Corinthiens (II Cor. VIII, 9) et de nous dire tout rondement que certains auteurs n'ont rejeté l'épître aux Philippiens qu'à cause de cette phrase malencontreuse (Phil. II, 7) qui embarrassait leur rationalisme intransigeant. Quel est donc le système de M. Holtzmann? Pour lui, le Christ de Paul, préexistant, historique et postexistant ou ressuscité est toujours la même personne, une personne à forme humaine. Mais alors comment expliquer le rôle cosmique du Christ, par lequel tout a été δι' οὗ τὰ πάντα (I Cor. XIII, 6)? Comment expliquer qu'il est le premier-né de toute créature πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. I, 15)? C'est que Dieu a formé d'abord le Christ et ensuite Adam à l'image de l'homme idéal préexistant. — Mais ici je ne sais plus distinguer la préexistence réelle qu'admet M. Holtzmann de la préexistence idéale. Et c'est pour l'auteur toute la difficulté. En vain nous prévient-il que Paul ne raisonnait pas comme nous, qu'il trouvait toutes naturelles des choses qui nous étonnent absolument, qu'il y allait sans malice, ἀτεχνῶς, — c'est le Christ de M. Holtzmann que je voudrais sincèrement comprendre, puisque enfin il en décrit un qu'il prétend être celui de saint Paul, et je ne puis y arriver.

L'auteur insiste donc sur le texte capital (Phil. II, 6-11), et reconnaît que le Christ ressuscité est tout à fait le même que celui qui a précédé l'histoire. Paul a été conséquent. Du moment que le Christ préexistait, l'existence humaine d'un être céleste ne pouvait être qu'un abaissement, une humiliation. Seulement la difficulté revient: cet être céleste avait-il la forme humaine ou la forme divine? Comme saint Paul a déclaré nettement qu'il était dans la forme de Dieu, ἐν μορφῇ θεοῦ, M. Holtzmann ne peut prétendre ouvertement que le Christ de Paul avait la forme humaine, il se contente de lui prêter un caractère humain. Car, — c'est ainsi que je suis sa pensée, — si le Christ préexistant était plus qu'un homme, le ressuscité étant d'ailleurs un homme, il n'aurait rien gagné à vivre, mais plutôt perdu, tandis que Paul affirme la supériorité du Christ ressuscité sur le Christ anté-historique, lorsqu'il donne au ressuscité un nom au-dessus de tous les noms, et la dignité de Seigneur. Le Christ

(1) Appendice à la *Dogmengeschichte*, t. I, p. 755 ss.

est donc récompensé de n'avoir pas voulu s'emparer dans son existence primitive de de cette égalité de domination, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (Phil. II, 6); il l'a obtenue par la voie de l'obéissance. Sa première existence avait donc le caractère humain, et en parlant de la forme de Dieu, Paul ne voulait qu'exprimer d'une autre manière que le Christ était à l'image de Dieu. L'image et la forme (Gestalt) sont en effet d'une certaine manière synonymes, puisque les fidèles sont destinés à être conformés à l'image de son fils σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Rom. VIII, 29). Par conséquent, — et cette phrase semble résumer la pensée de M. Holtzmann, — « la forme (μορφή) est précisément le concept intermédiaire qui fait penser à une apparition lumineuse, limitée à la ressemblance humaine, sans importer nécessairement la corporéité proprement dite » (p. 89). Comme corollaire, puisque la préexistence du Christ lui assurait « une nature supérieure », Paul n'avait pas à se préoccuper de lui chercher une naissance surnaturelle, et il le croit né exactement comme tous les autres hommes.

Et voyez à quoi tiennent les choses! Si saint Paul n'a pas soupçonné cette distinction subtilement scolastique entre la nature, la forme et l'image, — ce qui n'aurait rien d'étonnant puisque le professeur de Strasbourg est le premier à la proposer clairement, — si saint Paul a entendu par la forme l'équivalent de la nature, comme l'a toujours compris l'Église catholique, l'ancienne et la nouvelle, voilà les bonnes gens tranquillisés, qui pourront continuer à adorer N.-S. Jésus-Christ, tout en priant encore le Dieu unique par N.-S. Jésus-Christ. Et c'est qu'en effet il semble bien que pour Paul μορφή indique un état stable, permanent, par opposition au σχῆμα qui n'est pas essentiel à la nature, et les exemples cités par l'auteur n'ébranlent pas ce sens. De ce qu'on dit la forme d'une image ou la forme d'un corps, σύμμορφοι τῆς εἰκόνος et σύμμορφον τῷ σώματι, il ne s'ensuit pas que la forme soit intermédiaire entre le corps et l'image, mais simplement qu'une image peut avoir sa forme, comme le corps, comme toute autre chose, quoique la forme d'une image soit évidemment moins substantielle que la forme de Dieu.

En tous cas, dans le passage cité (Phil. II, 6-11), Paul distingue deux formes, la forme qu'avait le Christ, c'était celle de Dieu; et celle qu'il prend, c'est celle de l'esclave. Ici on exige de Paul une logique impitoyable. Il ne lui est plus permis de parler ἀτεχνῶς.

— La forme de l'esclave, dit-on, est celle d'une condition sociale, ce n'est point la nature humaine proprement dite. Si le Christ n'a pas pris la nature humaine, il pouvait donc l'avoir déjà. — L'argument est encore une fois trop subtil, comme de la mauvaise scolastique. Oui, devant ce spectacle de l'abaissement d'un Dieu, Paul semble perdre son sang-froid, il est visisiblement ému : le Christ en somme se fait esclave, car l'homme n'est rien de plus par rapport à Dieu; pourtant le théologien a soin de compléter sa pensée : cet esclave, c'est l'homme : ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος.

— Mais si le Christ préexistait dans la vraie forme de Dieu, a-t-il pu grandir et être exalté par Dieu, précisément à cause de cette forme humaine qui ne pouvait que le rabaisser? — Simplement parce que le même qui s'est anéanti est aussi le même qui s'est humilié, mais il s'est évacué (ἐκένωσεν) en prenant la forme d'un esclave, et il s'est humilié dans la forme humaine, en se faisant obéissant, et c'est surtout à cette obéissance qui va jusqu'à la mort de la croix, que répond la récompense divine. En d'autres termes, la même personne renonce pour ainsi dire aux prérogatives de son existence dans la forme de Dieu, qui comportaient l'égalité divine, pour revêtir une autre forme qu'elle conduira par l'obéissance à la gloire de Dieu le Père. Et si Paul avait voulu dire que le Christ, au lieu d'aspirer à l'égalité divine par voie de conquête, a préféré la recevoir de Dieu comme récompense de son humiliation, il fallait rempla-

cer *être* par *devenir*, et dire : il ne considéra pas comme une rapine de *devenir* égal à Dieu, et c'est ainsi en effet que les commentateurs qui donnent à Paul le sens d'Holtzmann sont obligés de paraphraser sa pensée.

Aussi bien le monothéisme est-il « le rocher de bronze » (en français) duquel Holtzmann veut qu'on approche toutes les théories de saint Paul. Celles de l'auteur pourraient bien s'y briser. On ne devient pas égal à Dieu, aucun homme ne peut être son « *alter ego* », on ne peut dire d'aucun homme que sa grâce est la même que la grâce de Dieu toutes propositions de Holtzmann. Le monothéisme est plus inconciliable avec ces paroles qu'avec le dogme de la Trinité. En admettant que la distinction de la nature et des personnes n'ait pas été faite explicitement par saint Paul, est-il prouvé qu'il entendait l'unité de Dieu comme un point indivisible plutôt que comme une plénitude qui se féconde dans le sein de Dieu? Le Christ préexistant de Paul n'est pas un homme idéal, ce n'est pas non plus un homme céleste, et Holtzmann remarque justement que Paul ne lui donne un corps glorifié qu'après la résurrection. Ce n'est pas non plus un ange. Ce n'est pas enfin une âme glorifiée d'avance, car naître ne serait pas pour une âme humaine évacuer sa forme divine pour prendre une forme d'esclave, ce serait une opération toute naturelle. Comme d'ailleurs personne ne fait intervenir ici les doctrines alexandrines sur le Logos, il reste que Paul a attribué au Christ préexistant une vraie divinité ; et ce qui me frappe le plus, c'est que cette doctrine de l'épître aux Philippiens ne soit pas présentée comme le dernier mot du mystère chrétien et une théorie personnelle, mais comme une chose que tout le monde savait et dont l'Église entendait les termes : humiliez-vous comme le Christ s'est humilié, ou encore : étant riche, il s'est fait pauvre pour nous enrichir (II Cor. VIII, 9), de sorte que les textes sur lesquels on discute tant, sont moins un enseignement dogmatique qu'un enseignement moral donné à propos d'un dogme connu. Est-il à propos après cela de tant insister sur la genèse de la théologie dans l'âme de Paul? sa doctrine propre importe moins que celle de l'Église, ou plutôt, au sujet de la divinité de Jésus, on ne peut pas dire que Paul ait eu une doctrine particulière et ce n'est pas le lieu de parler du Paulinisme. D'où l'on peut conclure enfin que la méthode critique n'exige pas moins que la règle catholique qu'on explique la pensée de Paul par la foi de l'Église primitive. Il ne manque certes pas dans l'épître aux Romains d'idées neuves et originales : on a pu dire qu'elle a créé la théologie; mais dès le principe, la préexistence du Christ est posée comme une base, et Paul ne semble pas désireux d'en dire là-dessus aux fidèles plus que tout le monde n'en sait (Rom. I, 3). Pourtant M. Holtzmann nous dit que « transportés dans l'histoire de la Philosophie, la Christologie de Paul nous paraîtrait comme la seconde étape (après Daniel, VII), dans le chemin que l'idée humanitaire grecque a trouvé pour pénétrer dans le monde des idées juives tardives et chrétiennes primitives ». Et encore que « ce qui fait époque dans cette image de Christ universel se trouve dans l'accord des deux idées, *Image de la divinité, Image primordiale de l'humanité* ». (P. 94 note.) Voilà bien des images, des idées, et des idées universelles : ce n'est pas une moelle très substantifique, et je crains fort que le Christ de M. Holtzmann, pardon, celui de Paul, s'évanouisse encore dans l'impondérable. Le Christ de nos premiers fidèles, celui que prêchait Paul, était un Jésus, homme véritable, qui au lieu de répéter sans cesse qu'il était le fils de Dieu au sens propre, ce qui n'était pas difficile, avait trouvé le secret de faire croire aux autres qu'il l'était. Et c'est pour cela qu'ils l'adoraient, non comme une image de l'humanité, mais comme une personne qui possédant la forme de Dieu avait voulu y joindre la forme de l'esclave, non pas pour représenter un type, mais pour racheter les pécheurs par sa grâce. Aucune érudition ne peut prévaloir contre ces choses très simples, et c'est

vainement que M. Holtzmann a cherché la préexistence en forme (*Gestalt*) comme un milieu dans la préexistence idéale et la préexistence réelle. Si quelqu'un y a pensé, ce n'est pas saint Paul, car il est très vrai de dire avec M. Holtzmann que pour lui le Christ préexistant est la même personne que le Christ vivant et ressuscité. Une préexistence en forme se résout nécessairement en forme d'idée ou en forme de réalité : pour saint Paul il s'agissait d'une personne qui existait si bien qu'elle exerçait des actes de volonté libre, donc d'une forme réelle qu'il assure être divine.

A vrai dire, d'autres ont caressé ce mirage d'une apparition flottante entre l'idéal et le réel, mais la raison a ses droits et ce fantôme a toujours dû se montrer comme une idée ou comme un être réel. On sait que les Juifs aimaient à transporter les choses réelles dans un séjour idéal, et ce que j'en dis ici n'est que pour mémoire, car M. Holtzmann est trop avisé pour mettre leurs rêveries dans une analogie trop étroite avec les grands concepts de saint Paul. Ce qu'il dit de la Christologie de saint Paul comme seconde étape de la vision de Daniel n'est pas pour nous déplaire, à en prendre les termes dépouillés de l'interprétation spéciale qu'il donne du texte du prophète : « Je regardais pendant les visions de la nuit, et voici avec les nuées du ciel comme un homme qui venait : et il arriva jusqu'à l'ancien des jours et on l'approcha devant lui : et il lui fut donné puissance, gloire et royauté, etc. (Dan. VII 13). On a fait grand bruit récemment de ce que l'araméen *barnachó* signifie simplement homme et non pas fils de l'homme, ce qui est connu depuis longtemps ; mais les LXX (et plus tard Théodotion) avaient traduit ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, et les évangiles en employant ce terme dans un sens messianique semblent se référer à Daniel. Quoi qu'il en soit, il s'agissait d'une vision, et on ne peut conclure de ce texte à une préexistence réelle du Messie auprès de Dieu, surtout si l'on croit avec Holtzmann que l'homme représente ici le royaume juif tandis que les animaux représentent les autres empires. Aussi n'avons-nous aucune preuve que l'idée de la préexistence du Messie ait fait chez les Juifs des progrès sensibles depuis Daniel.

Le livre d'Hénoch, à supposer qu'il soit exempt de retouches, n'est qu'un développement de la vision du fils de l'homme. Le IVe livre d'Esdras est plus formel, mais M. Holtzmann ne peut le considérer comme exempt d'interpolations post-chrétiennes, et en effet le passage le plus catégorique pour la préexistence réelle des choses porte le nom de Jésus : « *Ecce enim tempus venit, et erit quando venient signa quæ prædixi tibi, et apparebit sponsa et appareseens civitas et ostendetur quæ nunc subducitur terra... Revelabitur enim filius meus Jesus*, etc. (VII, 26) (1).

Avec les Psaumes de Salomon, nous sommes sur un terrain beaucoup plus solide, puisque la critique est unanime à les dater du temps de Pompée. Le psaume XVII tout entier, et il est long, est consacré au Messie : si l'auteur avait admis sa préexistence, il aurait eu occasion de le dire ; rien n'y indique l'origine surnaturelle du Christ. Dans le psaume XVIII on a signalé le v. 6 : « Dieu purifie Israël pour le jour de la miséricorde dans la bénédiction, pour le jour du choix dans la production de son Christ », où il semble que le Christ soit comme tenu en réserve, ἐν ἀνάξει χριστοῦ αὐτοῦ, mais ces mots ne peuvent se rapporter qu'à la prescience et doivent être interprétés par les passages parallèles : « Regarde, Seigneur, et fais surgir sur eux leur roi, fils de David, pour le temps que tu connais toi, ô Dieu, pour régner sur Israël ton fils. » (XVII, 23) ; ou encore : « Voilà la splendeur du roi d'Israël, que Dieu a connue (2)

(1) *The fourth Book of Ezra*, Cambridge, 1895. On lit encore : *quia vidisti virum ascendentem de corde maris, ipse est quem conservat Altissimus multis temporibus, qui per semetipsum liberabit creaturam suam, etc.* (XIII, 25).

(2) Dans l'original, le relatif étant à la fois masculin et feminin, a pu se rapporter au roi.

pour l'établir sur Israël, pour l'instruire ». La prescience de Dieu est ici synonyme de prédestination, c'est à noter, — mais elle n'emporte pas de préexistence. En tout cela nous sommes sans doute d'accord avec M. Holtzmann qui n'insiste pas sur les Psaumes de Salomon. Mais il a fait une remarque encore plus importante, quoiqu'elle fût d'ailleurs depuis longtemps du domaine public, c'est que lorsque la théologie juive est entrée à pleines voiles dans la théorie de la préexistence, le Messie n'y paraît qu'à titre secondaire. Wellhausen a rappelé avec esprit que le culte de la loi allait pour les Rabbins jusqu'à l'idolâtrie. Dieu étudiait la Thora à ses heures de loisir et lisait la Bible le jour du Sabbat. On trouve dans Weber (1) de très jolis textes là-dessus.

Les choses préexistantes sont tantôt : la Thora, le trône de gloire, les Pères, Israël, le Sanctuaire et le Messie; tantôt : la Thora, la pénitence, le jardin d'Éden, Gehinnom, le trône de gloire, le Sanctuaire et le Messie. Mais la Thora forme le centre de tout. Les Pères sont le point de départ, le Messie le terme, mais en tant qu'il ramène à la Thora. Sans elle, le ciel même n'existerait pas, et *Tanchum* nous dit que Dieu a pris conseil avec la Thora lorsqu'il a créé le monde. Il est manifeste que ces préexistences n'étaient que des rêveries sans portée; les musulmans se sont demandé, eux aussi, si le Coran était créé ou incréé. Ce sont là des affaires d'écoles.

Il y avait cependant pour le Messie une manière pratique de préexister avant de naître, et la théorie de la préexistence des âmes fournissait cette solution. Lorsqu'elle eut prévalu parmi les Juifs, on imagina toutes les âmes comme renfermées dans le trésor des âmes (*gouf nechâmot*), et il n'y avait pas de raison de n'y pas mettre le Messie. Mais dans quel état, grand Dieu! Je ne résiste pas à la tentation de citer d'après Weber :

« Dans la cinquième maison du Paradis, demeurent le Messie fils de David et Élie. Élie soulève la tête du Messie et la place sur son sein, et lui dit : Sois tranquille, car la fin est proche! Les pères du monde et toutes les dix tribus d'Israël et aussi Noé, Moïse, Aaron, David et Salomon, en même temps que tous les rois d'Israël et de la maison de David, chaque deuxième et cinquième jour de la semaine, comme aussi à chaque sabbat et jour de fête, viennent vers lui et pleurent avec lui et lui disent : Sois tranquille et confie-toi en ton Créateur, car la fin est proche! Chaque mercredi Qoré et sa bande, etc. » (2).

Ce n'est pas sérieux, et pourtant c'est logique; c'est tout ce que le monothéisme pouvait faire pour le Messie, s'il refusait de le considérer comme le fils de Dieu, né du Père au sein même de la divinité, ou comme une pure image idéale. Les doctrines ont aussi leur logique, et l'exégèse ne peut en faire abstraction. Toute cette évolution est claire. La Bible représentait le Messie existant dans les cieux, tout près de l'ancien des jours, marquant ainsi, quoique obscurément, une origine mystérieuse et surnaturelle. Voilà la première étape d'Holtzmann. Cette parole eut un écho dans la pensée juive, mais passée au crible du pur rationalisme monothéiste, elle devait se définir nettement: ou il s'agissait d'une préexistence idéale, et alors nulle difficulté à l'accorder au Messie comme à d'autres objets, mais subordonné à la Thora; ou il s'agissait d'une préexistence réelle, mais alors il ne pouvait être question que d'une âme mise en dépôt dans le Paradis pour paraître au jour marqué. Les Juifs ont abouti à ces deux conclusions. Tout autre est la position des premiers chrétiens. Ils se trouvent en présence d'un fait concret, la vie de Jésus de Nazareth. Ceux qui ont

(1) *Jüdische Theologie*, Leipzig 1897; c'est une réédition.
(2) Kolbo 137e, Weber, p. 335.

cru en lui n'ont pas raisonné sur la préexistence des choses en Dieu, sur l'homme type ou l'homme image, mais l'ayant reconnu pour fils de Dieu, ils ont aperçu dans la vision de Daniel comme une esquisse de ce qu'ils avaient vu et touché.

Quid ergo dicemus ad haec? Pour nous du moins, catholiques, il résulte clairement de tout cela que M. Holtzmann avec son homme type, existant réellement, mais comme évolution d'une pensée grecque, aboutit à une chimère etq ue tout son christianisme repose sur une construction de l'imagination. Nous pouvons éprouver un certain sentiment de confiance tranquille en voyant ce qu'est devenue hors de l'Église cette parole de Dieu que Luther prétendait affranchir. Mais il serait fâcheux de considérer cette pauvre théologie comme le résultat légitime de la méthode critique historique bien appliquée et de prendre à dégoût la critique et l'histoire. Je voudrais que la théologie du Nouveau Testament fût traitée d'une manière purement et parfaitement critique par un exégète catholique. Je ne lui demanderais pas de n'être pas théologien, je souhaiterais même qu'il le fût, mais je désirerais qu'il se plaçât sur le terrain de nos adversaires, laissant de côté l'expression actuelle du dogme dans le cours de son étude, pour montrer à la fin qu'elle n'est que le développement logique de la doctrine du Nouveau Testament. N'y aurait-il pas tout intérêt et tout profit à étudier les textes en eux-mêmes, sans mettre en quarantaine la règle de foi qui est toujours une lumière, mais sans considérer jamais comme l'interprétation première et génuine du texte, les conclusions qu'on a pu en déduire logiquement ?

On pourrait ainsi contempler dans son éclat natif le joyau incomparable de la doctrine des apôtres, telle qu'ils l'ont eux-mêmes présentée, et rien ne serait plus aisé que de montrer ensuite l'accord de ce qui est écrit avec la tradition vivante de l'Église.

Me voilà bien loin de M. Holtzmann, de son admirable érudition, de sa théologie médiocre. Je conclus qu'il nous faut une théologie du Nouveau Testament aussi érudite, et même plus critique. Dans l'ordre de Saint-Dominique, le programme des études exige entre la philosophie et la théologie deux années entières consacrées à la révélation. Celui qui a tracé cette règle avait compris la nécessité de faire précéder la théologie d'une étude approfondie et systématique de ses sources, l'Écriture et la tradition.

Fr. M. J. Lagrange.

Jérusalem.

The old Latin and the Itala by F. C. Burkitt, M. A. — Cambridge, University Press, 1896. Pp. VIII-96.

Il saggio, che annunciamo, chiude il IV volume dei *Texts and Studies* iniziato col l'opera del Burn intorno al Simbolo Atanasiano. Sopra di esso (benchè punto voluminoso) dovremo fermarci, attesa l' importanza dell' argomento in sè, ed in specie poi per le nuove opinioni ingegnosamente proposte dal Burkitt.

I. La sostanza della 1 parte sulle antiche versioni latine è riassunta tutta nel discorso di p. 4-17 tenuto ad Oxford *lo scorso anno* 1896 : nelle note sono date le prove delle novità più importanti ivi espresse. Dopo un breve esordio sull' importanza dell' antica versione latina, dopo avere giustamente osservato, che la versione di ogni libro e d' ogni gruppo dei libri santi va studiata a parte, il Burkitt mostra che il libro di Daniele fu nella Chiesa latina tradotto e letto secondo la versione Alessandrina, prima che si adottasse il testo di Teodozione tuttora seguito ; e che Cipriano adopera già un testo di transizione o misto. Questo fatto non attestato formalmente da alcuno antico (S. Girolamo stesso confessa di non saperne nulla, *præf. in Danielem*) suggerisce al Burkitt

la giusta riflessione, che *il silenzio degli scrittori ecclesiastici non è argomento sufficiente per escludere che siasi fatta una revisione della Bibbia, di cui essi non ci danno notizia* (p. 8), e quindi cadono le obbiezioni del genere fatte contro i casi paralleli della revisione antiochena del N. Testamento e della trasformazione del testo antico siriaco nell' attuale vulgato.

Lo stesso avvenne del libro di Giobbe. I tre stadii, per i quali passò detto libro nel testo greco, furono tutti e e tre rappresentati nella Prevulgata latina. Cipriano, Lucifero, l'autore dello *Speculum* falsamente attribuito a S. Agostino, e Priscilliano, sembrano all' A. avere adoperato il testo puro dell' Aless. : S. Agostino e i posteriori scrittori Africani adoperano già il testo *pienamente* supplito nelle parti mancanti dalla versione di Teodozione, mentre S. Ambrogio adopera un testo solo *in parte* supplito. A questo punto (p. 32) io vorrei meno rari i passi convincenti, che da Cipriano ecc. sia stato adoperato il testo puro dell'Aless. Finchè non si avrà più d'un passo o due, può restare sempre dubbio, che nel suo testo, se non ivi, almeno altrove si trovassero colmate delle lacune da Teodozione; e per Cipriano veramente nasce tal dubbio, considerato che in Daniele egli adopera già un testo così interpolato. Però per la tesi del Burkitt può forse citarsi l' attestazione di S. Girolamo, che al suo tempo si conservavano ancora dei codici (benchè rarissimi) senza i versetti suppliti da Teodozione : *vix enim unus aut alter invenietur liber qui ista non habeat* (1). Benchè ivi si parli di codici in generale, e non appaia se di greci o di latini, ad ogni modo il passo è importante, perchè ora non resta alcun codice, nè greco nè latino, del testo puro dell'Aless. in Giobbe.

A prova poi dell' uso di testi antichi latini di Giobbe, o puri o intermedii, si può eziandio addurre il passo, segnalatomi dal Ceriani, recitato dagli Ambrosiani all' offertorio della messa di S. Lorenzo, in cui a c. XXIX, 13 è omesso lo stico supplito da Teodozione. Il Ceriani nelle sue note segnalava, oltre agli altri riscontri del Burkitt, anche Gregorio di Tours (*Hist. Francorum,* lib. V, 42, ed. Arndt, p. 233). Nè sarebbe ivi stato fuor di luogo anche un solo accenno al testo dell' antica versione latina di Giobbe, adoperata dalla chiesa romana e da Gregorio M. tuttora alla fine del VI secolo, insieme alla nuova versione di Girolamo (2).

Quindi l' A. parla brevemente tanto del così detto *testo africano* degli Evangeli quanto dell' europaico, (3) accentuando verso la fine, che le così dette (in certi centri) *grandi interpolazioni* (cfr. la nota V, p. 46-53) erano una parte integrale della prima versione latina, e caratteristiche del testo africano, da cui per il canale del testo europeo *questi preziosi frammenti dell' antica tradizione sarebbero passati nelle dominanti recensioni ecclesiastiche del sec. IV,* e quindi (l'A. non lo nasconde) tradotte di latino in greco e va dicendo. Benchè la supposizione, che *i revisori Antiocheni nella loro scelta siano talvolta stati guidati* o determinati *dal sapere che questo o quel passo dubbio era letto nella chiesa di Roma o di Milano* (p. 17), non sia spregevole, tuttavia io amo sorvolare sopra queste semplici *congetture* (espressione dell' A. stesso), che per la serietà dell' argomento meriterebbero una discussione ben più seria e lunga, che qui sia concessa.

II. Per *Itala* finora s' intendeva abbastanza comunemente una recensione o versione latina usata in Italia e, secondo Mommsen e Ceriani, così detta dall' essere adoperata nella diocesi d' *Italia* avente per metropoli Milano, ossia nel Nord d' Italia. Essa si segnalerebbe oltrechè per le belle doti rilevate da Agostino (*verborum tenacior cum per-*

(1) *Ad August.* Epist. CXII, 19, *Opp.* ed. Vallarsi, t. I, col. 746.

(2) *Greg. M.*, in fine alla lettera dedicatoria dei Morali, *Opp.*, ed. Maurina, t. I, p. 6.

(3) Da segnalare attentamente la nota III, p. 35-40 sul testo africano di Luc. XXIV, 36, ss. del cod. Colbertino (*c*), e la IV (p. 41-45) su certe espressioni proprie della versione o recensione africana e dell' europea.

spicuitate sententiae), per una affinità coi testi lucianei o antiocheni, sui quali, o sopra archetipi affini, essa sarebbe stata riveduta (1). Il Burkitt viene ora a rovesciar tutto, e sostiene, che l' *Itala* di S. Agostino non è già un' antica versione o recensione latina, ma la Vulgata nostra geronimiana, che verificherebbe il nome *Itala*, perchè publicata in Italia per ispirazione e sotto gli auspicii del Papa, e insieme si adatterebbe benissimo alla caratteristica datane da Agostino, più ancora a parecchie sue citazioni male credute finora d'antica versione latina (e nota, sono da Isaia, e Salmi, p. 61-2), e infine combinerebbe col fatto certo dell' adozione degli evangeli di S. Girolamo, visibilmente adoperati negli *Acta contra Felicem* (a. 404) e nel 1° libro *de Consensu Evangelistarum*.

La congettura è ingegnosa ed abilmente esposta : però, è giusta? Io credo che, lasciate da banda la caratteristica di S. Agostino e la ricorrenza di lezioni antiochene, di cui si troverà sempre a piacimento una verifica più o meno larga tanto nei testi vulgati quanto nei fino ad ora così detti italici, s' abbiano a distinguere due quistioni : La 1ª è, se Agostino abbia adottato, ed in quale misura, la Volgata : la 2ª, se questa od altra versione Agostino intese indicare coll' appellativo *Itala*.

La 1ª quistione mi pare decisa affermativamente, per ciò che s' attiene agli Evangeli; e, se si esamineranno più largamente le citazioni delle ultime opere di S. Agostino, si vedrà, se egli adottò altri libri della correzione di Girolamo. Alle buone ragioni del Burkitt (il fatto del resto non era del tutto misconosciuto per l'addietro) piacemi aggiungerne altre non dispregevoli, a mio parere. S. Agostino non poteva quasi più sopportare le antiche versioni, per la loro intollerabile varietà e poca sicurezza (2). Egli, che per non separarsi dal testo dell' Aless. adoperata dagli Apostoli e da lui creduta opera dei LXX inspirati e profeti (3) nelle stesse discrepanze dall' Ebraico, rifiutava d' accogliere nell' uso pubblico le versioni dirette dall' ebraico fatte da Girolamo, invece lo sollecitava vivamente a dargli una versione fedele dei LXX, come già degli Evangeli, per esimersi da usare le antiche versioni, e mostrare ai malevoli, che, se non accettava nelle chiese le versioni geronimiane dall' ebraico, non era già per invidia ma per buone ragioni. Ecco il passo importantissimo scritto verso il 405, cioè due o tre anni dopo che Ag. aveva ampiamente lodato con Girolamo stesso la sua versione dei Vangeli (Ep. 70) : *Ideo autem desidero interpretationem tuam de LXX, ut* ET TANTA LATINORUM INTERPRETUM, *qui qualecumque hoc ausi sunt,* QUANTUM POSSUMUS IMPERITIA CAREAMUS : *et hi, qui me invidere putant utilibus laboribus tuis, tandem aliquando, si fieri potest, intelligant propterea me nolle tuam ex Hebraeo interpretationem* IN ECCLESIIS LEGI, *ne contra LXX auctoritatem tamquam novum aliquid proferentes magno scandalo perturbemus plebes Christi,* etc. (4). Se quest' ultime parole esprimono qualche cosa, esse significano, per ragione d' opposizione, che egli voleva far leggere nelle chiese la nuova versione dei LXX richiesta a Girolamo. Questa versione dei LXX, però, nel 402, Agostino non la conosceva ancora (5), e non l' aveva neppure nel 416 (6); quindi io dubito, che i passi d'Isaia citati nel libro II *de Doctr. Christ.* (a. 397) non siano già, come vuole il Burkitt, dalla Vulgata, se pure trovavansi nella prima redazione. Nè a lui giova il fatto, che queste lezioni da lui citate non si trovano ora che nella Vulgata : perocchè egli

(1) Cfr. Ceriani in *Rendiconti dell' Istituto Lombardo*, Ser. II, vol. XIX, fasc. IV, a. 1886.

(2) *Quae in diversis codicibus ita varia est ut tolerari vix possit, et ita suspecta, ne in graeco aliud inveniatur, ut inde aliquid proferri aut probari dubitetur.* Ep. 70, 6 : *Opp.* t. II, col. 161. Cito la ristampa della Maurina, Venezia 1729.

(3) Cfr *De civitate Dei*, l. XVIII, c. 42-3, *Opp.* t. VII, 525, e altrove.

(4) Ep. 82, cp. 35; *Opp.* t. II, col. 203.

(5) Ep. 82, cap. 34, ed Ep. 70, cap. 3.

(6) Cfr *Hieron.* ad August. ep. 172, c. 2, *ib.*, col. 612, = Hieron. *Opp.* Epist. 134, t. I, col. 1038.

stesso avverte, che la lista dei testi latini antichi conservati è molto breve, ed oh quanto breve! e quindi come possiamo sapere, se certe lezioni non si trovavano anche in testi ora perduti?

La prontezza d'Agostino ad accogliere la nuova versione [aggiungasi, anche, dell' innominato vescovo africano, che aveva adottato per la pubblica lettura il Giona tradotto dall' ebraico da S. Girolamo (1),] il processo da lui seguito nella correzione dei Salmi stessi (2), in cui pur diceva non si sarebbe riusciti a far mutare nella bocca del popolo un *floriet* in *florebit* (3), e le prescrizioni di correzione date da lui (4), mostrano chiaramente, con quale larghezza s' abbia ad intendere l' espressione *testo africano*, e come l'uso di esso non si credesse così obbligatorio e rispettoso, quale intendiamo noi oggi, quando si parla d' un testo pubblico; in altri termini, che non esisteva in Africa, per dir così, un testo ufficiale fisso. Quindi nessuna meraviglia quanto all' incertezza delle citazioni di S. Agostino, e alla facile adozione della versione dei Vangeli di Girolamo.

Da questo, però, all' ammettere, che Ag. coll' appellativo Itala designasse la versione geronimiana, c'è un gran tratto. Ag. nomina l'Itala una volta *sola* in vita sua, cioè al § 22 del l. II *de Doctr. christ.*, scritto nel 397. Dal luogo e dalla maniera, con cui la ricorda, parrebbe si trattasse non di una versione dei *soli* Vangeli (come sarebbe costretto a dire il Burkitt, perchè Ag. avrebbe adottato anche il resto di così superiore versione, ma non l' ha fatto per il resto del N. T., e nel 402 e dopo ignorava o non aveva ancora la versione geronimiana dei LXX): e parrebbe ancora, che essa fosse non opera d'un solo ma di più persone, alludendosi ad essa colle parole seguenti : HORUM *quoque interpretum, qui* VERBIS TENACIUS *inhaeserunt,* che corrispondono a capello colla caratteristica dell' Itala : *verborum tenacior.* Io domando : l'espressione è una trovata d'Agostino, oppure una designazione allora comune, s'intende, nei centri non italiani? In questo secondo caso, da quando era incominciata? Perchè, solo che avesse cominciato un 14 anni prima, la congettura del Burkitt cade affatto. E poi converrebbe dimostrare, che la versione di Girolamo avesse già avuto subito una prevalenza assai grande nella diocesi (ove non sembra) o nel resto d'Italia, perchè così si potesse designare (5).

Ma, se l' espressione è d' Agostino, come va che egli in certo modo rifugge dal nominare Girolamo (perocchè qui il Burkitt non vorrà appellare all'ignoranza d' Ag.), mentre altrove ricordando le sue versioni sia dall' ebraico (6) che dal Greco o dai

(1) Aug. Ep. 70, c. 5; t. II, col. 161.

(2) Ep. 261, c. 5, col. 888 : *codicum latinorum* (Psalterii) *nonnullas mendositates* EX GRAECIS *emendavimus. Nam* ETIAM NUNC, *quae forte nos tunc praeterierunt, si legentes moverint, collatis codicibus emendamus*, etc.

(3) *De doctr. christ.*, l. II, c. 20; *Opp.* t. III, 1, col. 27.

(4) *De doctr. christ.*, l. II, c. 18, *emendandos tales codices potius praecipiendum est;* cp. 21 : *nam codicibus emendandis*, etc. ed ivi si parla in generale a quelli, *qui scripturas divinas nosse desiderant*, e non ai soli custodi naturali del testo pubblico, i vescovi. Nè si dica, che parla dei soli codici d' uso privato. Ag. non distingue, e, se distinguesse, non avrebbe mai permesso all' arbitrio privato d'allontanarsi dal testo pubblico con tanta facilità, perchè questo in fine non poteva non risentirne danno. — Insisto su questi punti, perchè il non averli chiariti produce una diffidenza non irragionevole verso quanto è stato promiscuamente discorso intorno alle citazioni bibliche di S. Agostino.

(5) H. Linke *Studien zur Itala*, Breslau, 1889, p. 14, parla di *tre indipendenti recensioni italiche dell' antica Bibbia Latina* in uso tra il sec. IV e V. Se ciò fosse vero, indubbiamente l'appellativo *Itala* appiccato all' una delle tre, non potrebbe essere inteso che nel senso del Ceriani, e significherebbe la Bibbia d'Ambrogio. Ma la teoria del Linke è almeno in parte falsa, nè finora si è fatta strada tra i dotti, per quanto so.

(6) *De doctr. christ.*, l. IV, § 16; *De civit. Dei*, l. XVIII, c. 43, etc.

LXX (1) egli lo nomina spesso con onore? Perchè, dico, un' espressione così vaga? Io non voglio insistere sul significato proprio d'*Italus*, da cui (benchè abbondino esempi chiari nel senso dichiarato dal Mommsen e dal Ceriani, che m' indica ad es. *Corpus Inscr. lat.*, t. V, n° 1658) si può sempre sfuggire citando passi, in cui Agostino per Italia intende l'Italia intera (2) e non il solo nord; ma non me la sento proprio di seguire nemmeno qui il Burkitt, almeno fin che non trarrà in campo argomenti persuasivi. Conosciamo l' intero N. T. d'Ag. (p. 78), ma non peranco quella versione, che egli chiamava Itala, se essa è diversa da quella usata da Ambrogio e dalla Chiesa ambrosiana antichissima.

Un' osservazione ancora. Secondo il Burkitt le varianti d'antica versione latina — Africana e non già del nord d'Italia — da lui citata ne' suoi ultimi giorni sarebbero una reminiscenza del testo adoperato ne' suoi primi giorni (*of his younger days*, p. 59, 57). Io non voglio fare una oziosa questione di parole; ma non è più tale, se il Burkitt intende dire con ciò, che i primi testi biblici adoperati da Agostino erano africani. No; parebbe piuttosto dovessero essere Italiani, ed Italiani del Nord, *colà* essendosi egli iniziato nelle Sacre Scritture. In sua gioventu, prima d' uscir dall' Africa, avendo voluto cominciarne lo studio, gli parvero *indegne* (*Confess.* l. III, c. 5) : cominciò solo a cambiare alquanto opinione in Milano, dopo uditi i discorsi d'Ambrogio (ib. l. VI, cc. 4-5, e VII, 20). Allora si diede a studiarle, ma pur dopo il ritorno a Roma non ne era ancora molto pratico. E infatti nelle *Ritrattazioni* l. I, c. 7, parlando del suo libro scritto a Roma *de moribus Ecclesiæ cathol.*, riprende alcune inesattezze scorsegli nell' uso della S. Scrittura, *in quibus nondum assuetus eram* (cfr. anche ib. c. 5, n. 2). Che testo dunque è presumibile adoperasse in questi primi suoi studii e nei libri allora composti (dei quali parla, *ib.* cap. 1-9), se non gli usitati e comuni nel paese, dove egl trovavasi, e nella chiesa, in cui si ricondusse allo studio della Bibbia e alla fede?

Il fatto è rilevante più che non sembra a primo aspetto, ed è da aggiungere agli altri per cautela indicati a p. 56-7. Forse lo porrà fuori di dubbio il confronto del testo biblico adoperato in quei libri (se pure non è stato ritoccato) con quello citato dal suo Ambrogio e dei frammenti conservati nel Messale e Breviario Ambrosiano, che una volta o l' altra dovranno pur essere tenuti in conto dagli studiosi delle antiche versioni latine. Questo confronto esteso anche ai pochi scritti romani dell' epoca (le lettere dei Papi, Marcellino e Faustino prete ecc.) riuscirà forse a farci conoscere il testo biblico corrente in Italia sullo scorcio del sec. IV, testo che in realtà sarebbe una vera *Itala* e probabilissimamente l' *Itala* di S. Agostino.

III. Termino segnalando, che nell' Appendice il Burkitt dà una nuova edizione corretta di Geremia XVII, 10-16 del palimpsesto di S. Gallo, poco esattamente edito dal Tischendorf, ed in fine due acute note, nella prima delle quali egli così completa Mich. V, 2 del frammentario cod. di Weingarten; *domus refectionis* (glossa mirabilmente rispondente a *Bethlehem*, *domus panis*), anzichè *domus habitationis*, come propose il Ranke, e nella 2ª suggerisce due buone correzioni alla curiosa interpolazione del codice di Bobbio *k* in Marco XVI, 4 (3).

G. Mercati.

Milano.

(1) Epist. 81 ; 84 etc.

(2) Ai passi indicati a p. 64-5, aggiungi *De civit. Dei*, VIII, c. 11 : *Unum Italicum* (però, non *Italum*) *Italiae, quae quondam Magna Graecia nuncupata est*, ecc.

(3) Le présent article, à quelques retouches près, est le même qui a paru dans la *Rivista bibliografica italiana*. [N. D. L. R.]

Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien : IV Heft : *Paralleltexte zu Johannes*, gesammelt und untersucht von Alfred Resch. — Un vol. in-8°, IV-224, pp. ; Leipzig, Hinrichs, 1896.

Le quatrième et dernier fascicule des *Paralleltexte* de M. Resch est consacré à l'évangile selon saint Jean, et, comme les précédentes publications de l'auteur, est une œuvre étonnante d'érudition, d'ingéniosité et de partis pris : c'est une prodigieuse dépense de travail d'une précision et d'un détail extrêmes, avec quantité d'observations neuves et de vues justes, le tout au service d'idées qui sont pour une large part des paradoxes, et des paradoxes inspirés, semble-t-il, par un état d'esprit théologique très net.

M. Resch commence par énumérer les attestations et les traces que, aux deux premiers siècles, de la *Didachè* à saint Irénée, on peut relever de l'évangile selon saint Jean. Il rejette le témoignage d'Irénée rapportant que l'évangile aurait été composé par Jean à Éphèse, sous le prétexte que, quand la venue de Jean à Éphèse serait incontestée, la composition de l'évangile à Éphèse est invraisemblable : le témoignage d'Irénée cependant est d'un homme à même de connaître bien les choses d'Asie, et on le tenait jusqu'ici pour très grave. Il conviendrait que l'on pût lui opposer de très graves raisons. M. Resch va s'y appliquer. C'est le *Muratorianum*, qu'il date de la période 150-210, qui va lui fournir la première. Il est vrai que M. Resch commence par corriger le texte, et par lire *Iohannes ex Decapoli* au lieu de *Ioannes ex discipulis*, pour conclure que le quatrième évangile a été écrit dans la Décapole, à Pella. Le malheur est que cette correction est insuffisamment motivée. Sans doute la leçon *ex discipulis* est suspecte, et la leçon attendue serait *ex apostolis;* mais la leçon *ex discipulis* a pu être produite par le voisinage de *condiscipulis* à la même ligne : le copiste aura écrit

... *Iohannes ex discipulis cohortantibus condiscipulis*...

au lieu de

... *Iohannes ex apostolis cohortantibus condiscipulis*...

Ce qui est bien plus conforme aux analogies de la critique verbale que ce très imprévu *ex Decapoli!* Secondement, l'autorité du *Muratorianum* est, en ce qui concerne l'origine du quatrième évangile, du poids le plus mince, étant donné que le passage du *Muratorianum* dépend d'une légende johannine dont on retrouve la trace dans les *Acta Andreae*, la même dont s'inspire saint Jérôme parlant de saint Jean (dans la préface au commentaire sur saint Mathieu) d'après ce que « ecclesiastica narrat historia », la même dont s'inspire aussi Clément d'Alexandrie (ainsi que l'a bien montré M. Resch lui-même). Ces dépendances ont été signalées par Resch, par Westcott, et, au mieux, par M. Badham. Et nous n'en voulons pas conclure que la légende en question, source du *Muratorianum* et de Jérôme, plaçait à Éphèse le fait que M. Resch vient placer en Décapole, encore que la conclusion ait quelque rigueur, mais simplement que l'information du *Muratorianum* est du caractère le plus légendaire. Elle ne saurait balancer l'attestation de saint Irénée.

M. Resch a relevé des attestations de l'existence de l'évangile selon saint Jean chez Aristides, chez Justin, chez Hermas, chez Barnabé (en le datant de la période 96-125, datation très improbable). Pour Papias, il se refuse à comprendre comment on peut le mettre au nombre des témoins du quatrième évangile. Eusèbe, il est vrai, rapporte simplement que Papias citait la *Prima Iohannis* et cela peut paraître insuffisant pour permettre de dire que Papias a connu le quatrième évangile. Mais les relations de la

Prima Iohannis et du quatrième évangile sont trop étroites pour que l'attestation de l'épître ne vaille pas pour l'évangile. En second lieu M. Resch oublie la citation de Papias tirée par le cardinal Tomasi du ms. de la bibliothèque Alexandrine (neuvième siècle) et reproduite par tous les éditeurs modernes de Papias (*Fragm.* XVII de Funk). Ce texte n'est pas de mauvais aloi, et il vaut bien, certes, la citation d'Evodios dont M. Resch fait état.

Le témoignage d'Evodios, en effet, est bien discutable. Evodios est l'évêque d'Antioche qui a eu saint Ignace pour successeur, ce qui nous repporte à la période 70-100 : une pareille antiquité donnerait du prix à une citation d'Evodios. Le malheur est que cette citation est fournie par Nicéphore Calliste, au quatorzième siècle; Nicéphore la dit empruntée à « l'un des écrits » d'Evodios, écrits dont personne n'a entendu parler; et notamment à l'épître qui est intitulée Φῶς, comme si, au premier siècle, les épîtres portaient des titres semblables, et comme si des titres de ce genre n'étaient pas caractéristiques d'une littérature beaucoup plus tardive (le cinquième siècle au plus tôt)!

La *Prima Clementis* (c^a 95) ne présente pas de trace nette de l'évangile de Jean : les références signalées par M. Resch portent sur des expressions isolées dont on ne peut rien déduire, sinon que certaines expressions étaient populaires dans les églises de la fin du premier siècle, comme ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, comme ὁ μόνος ἀληθινός, expressions qui se retrouvent dans le langage de saint Jean, sans qu'on doive penser pour cela que saint Jean les a créées.

Le cas de la *Didaché* est plus curieux. On reconnaîtra sans peine que les prières eucharistiques de la *Didaché* sont saturés d'expressions johannines. Est-ce à dire que l'auteur de la *Didaché* ait puisé dans le quatrième évangile? Certains critiques, M. Marshall, par exemple (*Critical Review*, 1897, p. 58), semblent avoir été très impressionnés par ces apparences d'emprunt. Le regretté P. Savi, dans son beau mémoire sur *La Dottrina dei dodici apostoli* (Rome, 1893), avait été impressionné aussi de ce fait : « La seconda parte [della *Dottrina*] e in istretto rapporto, se non col quarto vangelo, almeno colla forma di catechesi apostolica particolare all' insegnamento giovanneo « (p. 33). Mais peut-être serait-il plus juste de dire que le style du quatrième évangile a été influencé par le « style eucharistique », qui assurément est antérieur au quatrième évangile et qui est le style même des prières de la *Didaché*. Telles expressions que nous appelons johannines sont eucharistiques. Ce sont elles que nous relevons dans la *Prima Clementis*, loin que la *Prima Clementis* dépende du quatrième évangile.

Les lecteurs curieux de connaître la façon dont M. Resch résout la « question johannine » liront avec intérêt les quelques pages (35-48) que l'auteur y consacre. Dans le quatrième évangile « tout est d'un jet, tout sourd d'une unique et puissante source, tout vient de la plénitude d'un esprit qui gouverne les éléments dont il dispose avec une liberté entière, et l'on sent à chaque instant qu'il pouvait donner infiniment plus qu'il n'a donné en fait : les synoptiques, et plus encore les rédacteurs d'évangiles apocryphes, ont laborieusement mis en œuvre des matériaux pris ailleurs, tandis que les matériaux de Jean sont à lui et il les met en œuvre avec une souveraineté absolue. » Aussi M. Resch ne conçoit-il que l'apôtre Jean qui soit capable d'être l'auteur de cet évangile, et, « contre toute la critique pusillanime qui n'est pas à la hauteur de la grandeur du quatrième évangéliste », il entend défendre l'authenticité de saint Jean « mit der grossten Parrhesie ». La « question johannine » se résoudra surtout psychologiquement. Jean doit à l'*Esprit* cette liberté, cette souveraineté absolue; il est évangéliste et il est prophète, et il se fie à cet *Esprit* qu'il sent en

lui et dont il est assuré qu'il « lui apprendra tout ou lui remémorera tout ce que disait Jésus » (Jo. XIV, 26). La solution de M. Resch, à quelques nuances près, nous semble bonne : encore conviendrait-il d'analyser cet élément pneumatique dont l'existence est indéniable chez saint Jean. L'évangile de Jean est une fiction, disent des critiques comme M. Jülicher : non, répond M. Resch, mais c'est un évangile non impersonnel. Nous aurions désiré que M. Resch insistât davantage sur les applications du principe posé par lui : quels sont les éléments personnels? comment concilier l'historicité et ce subjectivisme? C'est toute la question johannine.

Pierre BATIFFOL.

Paris.

Das Buch Hiob, *übersetz und erklärt* von KARL BUDDE. — 1 vol. gr. in-8°; Göttingen, Van den Hoeck et Ruprecht, 1896.

Cet ouvrage fait partie du *Handkommentar zum A. T.* entrepris sous la direction de Nowack. La même collection nous a déjà donné les Psaumes de Baethgen, l'Isaïe de Duhm, le Jérémie de Giesebrecht, les Lamentations de Löhr, et le Daniel de Behrmann, œuvres qui ont toutes, surtout les deux premières, été, plusieurs fois déjà, l'objet d'éloges mérités.

Comme les volumes que nous venons de citer, celui de M. Budde sur Job est avant tout un commentaire. Cinquante et quelques pages seulement sont consacrées à l'introduction. Néanmoins, cette introduction vaut la peine d'être étudiée avec le plus grand soin. Non seulement on y trouve réunies toutes les idées personnelles de l'auteur sur le livre de Job considéré dans son ensemble, mais, de plus, on est heureux d'y voir exposées consciencieusement, et discutées avec impartialité, toutes les théories critiques émises par les écrivains modernes sur ce même objet. D'ailleurs ce n'est pas uniquement dans l'introduction, c'est aussi dans tout le commentaire, que M. Budde se montre à la fois très indépendant, et très attentif à tenir compte des opinions avancées par d'autres que lui. Grâce à ces qualités, l'ouvrage que nous présentons à nos lecteurs peut être indiqué comme l'un des plus capables de servir de guide dans l'étude du livre sacré. Malheureusement, tout un côté de cette étude est laissé dans l'ombre. Nous voulons parler des doctrines du livre de Job et des idées qui s'y reflètent. Il y a, dans Job, une idée dominante, un problème vers la solution duquel tout converge, et M. Budde en parle très amplement, nous dirions même avec trop de longueur et de subtilité. Mais, autour de la thèse principale, gravite tout un monde d'idées, les unes proprement théologiques, les autres plutôt philosophiques ou cosmologiques; par là nous est révélé l'état d'esprit de toute une époque, et nous sont livrés des renseignements précieux sur l'histoire des idées religieuses chez les Hébreux. Les pensées et les théories dont le livre de Job est l'écho méritaient donc d'être, dans un travail qui se prétend complet, l'objet d'une étude d'ensemble, et l'auteur aurait fait une œuvre très utile en leur consacrant un chapitre spécial de son introduction.

Cette lacune, si regrettable soit-elle, ne détruit pas la valeur de l'ouvrage en fait de critique textuelle et de critique littéraire. Les opinions qui s'y trouvent exposées paraissent, en plus d'un point, fortement discutables; mais on ne peut s'empêcher de rendre hommage au talent avec lequel tout est scruté.

Donnons un aperçu des principales idées qu'on y remarque.

M. Budde ne croit pas que, pour la critique du texte, dans les discours de Job, des trois amis, d'Eliu et de Yahweh, il soit à propos de faire, actuellement, un grand usage

des règles de la poésie hébraïque. Nous disons : actuellement ; car il reconnaît bien, en théorie, que ces règles seraient d'un grand secours ; mais, à son avis, elles ne sont point encore établies avec assez de certitude. Il ne conteste pas l'importance des tentatives faites par plusieurs orientalistes, et surtout par Bickell, en vue de retrouver les règles précises de la poésie hébraïque ; mais le problème lui paraît encore très loin d'être résolu. Le vers hébreu est-il même soumis à une métrique rigoureuse? M. Budde semble en douter quelque peu. Dans tous les cas, la seule règle du mètre qui, d'après lui, puisse, en ce moment, être regardée comme indubitable, c'est une certaine uniformité de longueur et de structure entre les membres parallèles, et cette règle est la seule dont il croit devoir faire usage pour la critique, en attendant plus complète lumière. Cette réserve n'est peut-être, après tout, que sagesse. Les études récentes sur la poésie babylonienne conduisent à se poser bien des questions sur l'exactitude des principes de métrique auxquels semblaient, depuis un certain temps, se rallier le plus de suffrages.

Mais, quand M. Budde vient à parler de la combinaison des vers entre eux, il pousse un peu loin la défiance pour les règles précises.

Il reconnaît, à la vérité, que le parallélisme est une loi rigoureuse. Mais il ne pense pas que, dans les poèmes bibliques en général, et dans les discours du livre de Job, en particulier, la présence de tristiques répandus, sans aucune périodicité, à travers des distiques, soit une raison suffisante pour supposer une altération du texte. Il ne se laisse pas non plus impressionner par la rencontre fortuite, dans le cours d'un poème, de distiques ou de tristiques dont les vers sont d'un autre mètre que l'ensemble du morceau. D'après lui, le génie des poètes hébreux se comportait avec la plus grande liberté, variant le mètre et le nombre des vers parallèles suivant les intérêts des idées et des sentiments qu'ils voulaient exprimer. Cette manière de concevoir les choses nous paraît être plutôt l'effet d'un sentiment préconçu que le résultat d'observations minutieuses. Il eût fallu que M. Budde considérât de près, comme l'a fait Bickell, chacun des passages présentant une irrégularité comme celles dont nous parlons, et cela, non seulement dans le livre de Job, mais encore dans tous les poèmes bibliques. Une pareille étude aurait fait évanouir à ses yeux beaucoup de ces prétendues variétés rythmiques et l'aurait ainsi fortement ébranlé dans ses principes de liberté poétique. Peut-être l'aurait-elle aussi légèrement adouci dans ses sentiments à l'égard des strophes.

C'est que M. Budde n'est pas tendre pour les chercheurs de strophes! S'il se bornait à contester au livre de Job une strophique régulière, nul ne pourrait le lui reprocher, car on n'a pas encore le dernier mot sur cette question. Mais il affirme que, pour tout l'A. T., la recherche des strophes a conduit en différentes manières et à des degrés divers, à la détérioration des poésies, et que les conceptions les plus arbitraires lui doivent leur origine. Il regarde l'existence de strophes dans la poésie hébraïque en général comme un fait non démontré ; il va même jusqu'à la qualifier de peu vraisemblable, sous prétexte que chaque distique ou tristique, constituant déjà, grâce au parallélisme, une sorte de strophe complete en elle-même, est difficilement alliable aux groupes voisins. Autant vaudrait mettre en doute la possibilité des sociétés humaines sous prétexte que chaque individu forme en lui-même une personne complète et distincte. Nous avons peine à croire que des raisonnements de ce genre arrivent à convaincre beaucoup de monde. Ce serait évidemment un excès que de vouloir à tout prix trouver une strophique dans toutes les poésies de l'A. T. ; mais il n'est pas possible de nier qu'un bon nombre de poèmes bibliques, et spécialement la plupart des psaumes, sont divisés en strophes régulières. M. Budde prétend que, dès le commen-

cement des études sur cette matière, on est parti d'un principe non prouvé : à savoir, que les divisions strophiques coïncident avec les divisions logiques. Non, ce principe n'a pas été reçu comme un postulatum devant être admis sans démonstration; il a été d'abord une hypothèse basée sur l'observation de beaucoup de poèmes bibliques; il s'est confirmé ensuite par les résultats satisfaisants qu'ont fournis ses applications à quantité d'autres morceaux. Mais nous n'avons pas à nous étendre sur ces questions générales qui nous entraîneraient en dehors des limites d'une recension; retenons seulement que M. Budde ne distingue point de strophes dans le livre de Job.

Il demeure donc, comme grands instruments de critique textuelle, l'examen du texte massorétique à la lumière de la logique et de la philologie, et la comparaison de ce texte avec les versions, surtout avec les Septante. Pour Job, le texte primitif des Septante nous est donné par la version copte-sahidique publiée par Mgr Ciasca, en 1889; c'est là que nous le trouvons traduit sans les additions dont les Hexaples l'ont chargé. Bickell, après Hatch, considère ce texte primitif des Septante comme représentant l'original hébreu, et les nombreux passages qui, figurant dans le texte massorétique, manquent dans la version copte, sont pour l'ensemble, à son avis, le fruit de développements que le livre hébreu de Job a reçus postérieurement à sa première traduction grecque. Ce n'est point l'opinion de M. Budde. Pour lui, le Job primitif des Septante n'est pas une version fidèle et complète de l'hébreu tel que le traducteur l'avait sous les yeux; l'absence qu'on y remarque de nombreux vers contenus dans le texte massorétique et dans le texte actuel des Septante est due principalement à des omissions voulues par l'interprète. Les causes de ces omissions seraient surtout : l'inintelligence de certains passages, les préoccupations doctrinales, l'ignorance du parallélisme, la recherche de l'élégance grecque, et le désir d'éviter les longueurs. Le texte actuel des Septante serait donc incomparablement plus rapproché de l'original hébreu que le texte fourni par la version copte. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des arguments apportés à l'appui de cette manière de voir. Les observations faites par Bickell en faveur de l'autre théorie sont discutées avec une certaine sagacité, mais l'antipathie générale de M. Budde pour la strophique le fait passer plus que légèrement sur l'une des principales preuves invoquées par notre illustre exégète : la facilité singulière avec laquelle on reconnaît, dans le texte grec primitif, un groupement des vers en strophes ayant chacune deux distiques. Ce fait est pourtant assez frappant pour qu'on le prenne sérieusement en considération.

Mais soit! le texte massorétique de Job représenterait donc, sauf des altérations de détail, l'état du livre avant le moment où il fut traduit en grec. Que penser maintenant de la manière dont ce livre a été composé? Devons-nous y voir l'œuvre d'une seule main? faut-il au contraire attribuer à certaines parties une autre origine qu'au reste de l'écrit? Cette question n'est pas nouvelle. Bien des critiques ont essayé de la résoudre, et la plupart se sont prononcés contre l'unité d'auteur. M. Budde résume d'une manière assez complète les solutions proposées, et fait l'examen des raisons sur lesquelles chacune essaie de s'appuyer. Il est des opinions qui doivent être résolument écartées, comme celle qui prétend assigner au prologue et à l'épilogue une date plus récente qu'aux discours; de celles-là, justice est faite en peu de mots. Mais parmi les théories qui demandent à être étudiées de plus près, la principale est celle qui regarde les discours d'Éliu comme une addition postérieure. C'est assurément celle qui compte le plus de partisans parmi les auteurs critiques, et en faveur de laquelle ont été amoncelés les arguments les plus nombreux et les plus notables. M. Budde n'y donne point son adhésion. Déjà, dans un travail publié en 1876, il avait étudié le vocabulaire et la grammaire des discours d'Éliu, et avait conclu, non

pas que leur langue prouvait positivement qu'ils sont du même écrivain que les autres, mais qu'elle ne fournissait pas de preuves suffisantes pour permettre de les attribuer à une autre main. Ne pouvant néanmoins se dissimuler les différences que cette section présente avec le reste du livre, il présumait qu'une circonstance à nous inconnue avait empêché le poète de donner le dernier coup de lime à cette partie de son œuvre. Depuis 1876, M. Budde a repris entièrement l'étude de la question, et c'est le résultat de ces investigations prolongées qu'il apporte dans son nouvel ouvrage. Il demeure persuadé que les arguments linguistiques sont de nulle valeur dans le cas présent; mais, au lieu d'expliquer les divergences existant entre les discours d'Éliu et les autres discours par la cause alléguée plus haut, il en croit trouver la source dans les altérations et les retouches et, plus encore, dans les interpolations que le texte a subies. Cependant, les difficultés grammaticales et lexicographiques ne sont pas les seules à résoudre. Restent à expliquer, par exemple, le silence du prologue et de l'épilogue sur la personne d'Éliu, l'absence de toute réponse à son adresse de la part de Job et de toute allusion à son sujet de la part de Yahweh, puis la liaison frappante de l'apparition et des premières paroles de Dieu avec les dernières phrases prononcées par Job. M. Budde fait des efforts très méritoires pour trouver une réponse à tout; nous laissons à ceux qui liront son ouvrage le soin de juger dans quelle mesure il a pu réussir, et nous nous bornons à constater ici la louable modération qu'il fait paraître dans la défense de sa thèse.

Mais si l'estimable critique allemand considère toute la substance du livre de Job comme étant probablement l'œuvre d'un seul auteur, il est entièrement convaincu que cet auteur a fait usage d'un document existant avant lui. Ce document serait le « livre populaire » de Job. Le poète l'aurait pris tel qu'on le lisait à son époque, et l'aurait partagé en deux pour y insérer tout ce qui concerne les amis, Eliu compris, et tout ce qui se rapporte à l'intervention divine. Le «Volksbuch » serait ainsi constitué par : I, 1 — II, 10, sauf les derniers mots : « en tout cela Job ne pécha point par ses lèvres »; et par : XLII, 10-16, excepté les mots suivants du verset 10 : « tandis qu'il priait pour son prochain ». Les deux membres de phrases que nous venons de citer seraient ajoutés par le poète pour faciliter la liaison de son travail avec les deux parties du livre populaire. Ce serait aussi pour ménager la transition que le poète aurait adopté la prose en dehors des discours eux-mêmes; il y était d'ailleurs contraint par l'impossibilité de soumettre un récit aux lois du parallélisme. M. Budde tient beaucoup à cette théorie du « livre populaire »; il la déclare absolument certaine et la prend pour base de quantité de ses assertions et de ses hypothèses. Nous avouons n'avoir pas bien saisi comment il la prouve; elle se présente à lui comme une sorte d'axiome que l'on proclame, mais que l'on ne démontre point. D'après lui, le but du livre populaire serait de répondre à cette question : « Existe-t-il une vertu désintéressée? ». Le poète seul se serait proposé de résoudre le problème de la souffrance du juste. En vain M. Budde s'efforce-t-il de montrer comment le grand artiste a pu faire assez abstraction de son génie si puissant, pour adopter tel quel, en guise de cadre, un récit déjà fait qui traitait un autre objet que le sien, nous confessons franchement n'être pas convaincu. Nous n'irions pas jusqu'à rejeter définitivement cette supposition, mais nous la croyons assez peu probable, et nous attendons, en tous les cas, des indices plus sérieux.

En terminant, signalons comme étant dignes d'une étude particulière les pages dans lesquelles M. Budde recherche à quelle époque a vécu le poète. Évidemment, ceux qui ne partagent pas ses idées sur la formation du livre doivent différer de lui dans la manière même de poser la question de date. Mais quelles que soient les opi-

nions que l'on adopte, on ne pourra s'empêcher de reconnaître quelles observations judicieuses il a faites sur les rapports du livre de Job avec les autres monuments de la littérature sacrée. D'après lui, la composition de notre livre ne remonte pas plus haut que la fin du cinquième siècle avant notre ère, mais ne peut probablement pas être fixée à une époque moins ancienne. Nous nous contentons de rapporter cette conclusion sans la juger.

Tout lecteur de l'ouvrage que nous venons d'analyser le regardera, nous n'en doutons pas, comme tenant une place honorable à côté des travaux de Bickell et de Dillmann. Souhaitons que la collection de Nowack nous donne, sur les livres de l'Ancien Testament qu'elle n'a pas commentés encore, des œuvres de la valeur de celle-ci.

Y.

BULLETIN

Travaux français. — Notre collaborateur, le R. P. dom Germain Morin, O. S. B., publie dans le t. LVI des Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France un travail très neuf sur saint Lazare et saint Maximin. Nous en détachons l'énoncé du problème et la solution du savant Bénédictin. « On a, écrit-il, suffisamment démontré la fragilité des légendes provençales relatives à Marie-Madeleine, Marthe, Lazare et autres personnages du même groupe, pour qu'il ne soit plus besoin d'y revenir. Mais les conclusions, jusqu'ici presque exclusivement négatives, des meilleurs critiques laissent encore subsister plus d'une énigme. N'y a-t-il donc jamais eu aucune réalité sous tous ces noms, sous toutes ces reliques qui furent si longtemps l'objet de la vénération populaire? Tout en faisant la part la plus large possible aux supercheries intéressées, à la puissance d'amplification du tempérament méridional, à la crédulité de nos aïeux, qui accepta tant de choses les yeux fermés, il sera toujours malaisé d'admettre que, de Marseille à Autun, de Vézelay à Saint-Maximin et à la Sainte-Baume, on se soit donné le mot pour inventer de toutes pièces un tel assemblage de personnages et de faits. Aussi, mon attention ayant été attirée dernièrement de ce côté par la vue d'une inscription dont il sera question tout à l'heure, je me suis mis à rechercher le peu qu'il pouvait y avoir de données vraiment traditionnelles sous toutes ces légendes répudiées par la science. Pour Madeleine et Marthe, je n'ai pu obtenir le moindre rayon de lumière, elles semblent avoir pris à tâche de se soustraire à toutes les investigations de l'historien. Pour Lazare, au contraire, et les personnages auxquels la tradition locale attribue les sarcophages de la crypte de Saint-Maximin, je crois avoir enfin trouvé ce qu'ils furent au vrai, ou du moins d'où ils sont venus..... Le culte voué par l'église de Marseille, depuis le XIe siècle au moins, à un personnage appelé Lazare a pour fondement une réalité historique : l'inhumation d'un évêque de ce nom dans les cryptes de l'abbaye de Saint-Victor. Cet évêque n'est point Lazare le Ressuscité, mais très probablement un évêque d'Aix de la première moitié du Ve siècle, lequel, dépossédé de son siège par suite d'un revirement politique, sera venu terminer ses jours près de l'évêque de Marseille qui l'avait ordonné. Le culte des saints personnages vénérés à Saint-Maximin est pareillement légitime et fondé sur ce fait désormais difficile à contester : la translation, à une époque antérieure au milieu du XIe siècle, des reliques de plusieurs saints Arvernes dans cette localité. Saint Maximin est un confesseur, peut-être un évêque, dont le culte a eu pour point de départ la ville de Billom. Saint Sidoine n'est autre que le célèbre évêque de Clermont, Sidoine Apollinaire. Les deux Innocent honorés près de lui dans la crypte de Saint-Maximin lui tenaient déjà compagnie dans l'église d'Aydat, l'ancien *Avitacum*. Enfin, sainte Marcelle, la soi-disant servante de Marthe et de Maximin, est la bergère de ce nom, pour laquelle les habitants de Chauriat professent de temps immémorial une si profonde vénération. »

Dans ses *Six leçons sur les Évangiles* (Paris, Lecoffre, 1897), M. Batiffol s'est appliqué à donner un enseignement catholique populaire sur la question synoptique et

sur la question johannine : c'est une brève et élémentaire introduction aux Évangiles. L'auteur est resté en contact perpétuel avec les derniers travaux concernant son sujet, l'*Einleitung* de Jülicher et la *Chronologie* de Harnack en première ligne. M. Batiffol tient de trop près à la rédaction de la *Revue biblique* pour que nous puissions faire autre chose que signaler son livre comme l'enfant de la maison.

Les *Questions bibliques* de feu l'abbé de Broglie (Paris, Lecoffre, 1897) traitent du Pentateuque et du Prophétisme de l'histoire d'Israël et de l'apologétique en général. M. de Broglie fut un apologiste : il fut en France le représentant le plus éminent d'une méthode qui n'est ni la « pure critique » que nous voyons pratiquée aujourd'hui systématiquement par un groupe de catholiques, — ni la théologie positive que nous nous appliquons à pratiquer, — mais une recherche de la conciliation de l'enseignement traditionnel et des données critiques. Il se rendait compte de la difficulté qu'il y a à définir cet enseignement traditionnel, à se rendre compte des données critiques acquises, double enquête préalable à toute conciliation. Il est possible qu'il n'ait pas dégagé toujours suffisamment soit l'un, soit l'autre des deux termes. Mais si des livres comme celui-ci ne sont pas de nature à fixer l'enseignement catholique sur des positions inattaquables, on aura toujours infiniment de profit à y venir converser avec un esprit si loyal, si convaincu qu'il n'y a pas de cloison étanche entre la science et la croyance, si plein d'estime pour la science, si plein de confiance en l'autorité.

Une revue que nous ne voulons pas désigner, à la date du 1er avril 1897, a publié un article intitulé « Un mouvement rétrograde du rationalisme biblique ». Cet article appelle quelque commentaire.

Nous voyons le publiciste citer une page du *Reichsbote* où sont vertement semoncés « MM. les théologiens, surtout ceux qui, d'ordinaire très juvéniles, ont souvent leurs hypothèses si vites prêtes », et où on recommande à « MM. les théologiens une plus grande réserve, une plus grande modestie ». — L'expression de *MM. les théologiens* désigne évidemment les professeurs de la faculté de Berlin, et tous ceux qui ont mené la campagne contre le symbole des apôtres. C'est bien ainsi que l'entend le *Reichsbote* quand il ajoute : « En attendant, sans se laisser troubler par la critique théologique, l'Église continuera de réciter son symbole des apôtres... » Nous sommes avec le *Reichsbote* dans une sacristie de protestants orthodoxes, nous ne sommes plus dans un laboratoire scientifique : ces protestants-là, il ne faut pas l'oublier, parlent de la critique comme M. de Cassagnac parle de la république. Lorsque l'on estime « qu'un écrivain catholique aurait difficilement mieux dit », on oublie que les écrivains catholiques, ceux qui ont quelque souci de la science, ne traitent pas la critique de « gueuse ». Et c'est à des autorités de ce genre que notre publiciste a recours ?

Il assure (p. 204) que depuis la publication dont il parle « on s'émeut dans le monde de la critique biblique : mieux que cela, outre l'émotion il y règne un certain effroi ; oui, la peur semble s'être emparée de quelques esprits... Il ne nous déplaît nullement de constater cette inquiétude, car l'on n'a pas coutume de trembler lorsqu'on se sait en parfaite sécurité... » — Évidemment, on n'a pas coutume de trembler quand on n'a pas peur. Mais qu'est-ce qui tremble, ou plutôt qu'est-ce que ce pathos ?

On écrit (p. 203) : « Souhaitons que M. Harnack ait cette gloire — [il s'agit de contraindre les critiques d'abandonner le rationalisme ;] — après que de nouvelles études et la lumière d'en haut l'auront amené à croire au surnaturel ! » — Nous avons peur que l'on ne se fasse quelque illusion sur l'état d'âme d'un professeur de Berlin ;

qu'on n'ait pas lu l'ouvrage qu'on intitule inexactement (p. 194) *Histoire du dogme*, où sans doute l'auteur « témoigne ouvertement (?) de ses sympathies (?) pour saint Athanase et saint Augustin » (p. 194), mais où l'on aurait bien fait de lire le chapitre intitulé : *Die Ausgänge des Dogmas im römischen Katholicismus* (III, p. 588-653) avant de s'échauffer à la pensée du retour prochain de l'auteur à la vieille foi ecclésiastique.

« On raconte, poursuit le publiciste (p. 195), qu'un étudiant en théologie tombé dans l'incrédulité, affirmait avoir de nouveau ressenti le besoin et le courage de prier, en écoutant les leçons du Dr Harnack sur l'histoire de l'Église. » — Quelle simplicité! Nous aurions voulu que l'on se demandât au préalable quelle prière peut faire un étudiant en théologie qui ne croit pas à l'objectivité du divin. Et nous aurions voulu aussi qu'on mentionnât un autre trait qui se raconte en Allemagne d'un certain religieux catholique qui vint suivre naguère les mêmes cours et dont l'apostasie aujourd'hui fait la douleur du catholicisme allemand.

Nous arrivons au morceau capital. Voici comment est jugée la *Chronologie* de M. Harnack. La méthode de Harnack « n'a rien de commun avec le subjectif que les critiques rationalistes emploient trop souvent en guise de preuves » (p. 197). Par *subjectif* on entend la critique interne, ce qui est une grave impropriété de termes, pour le moins. Et donc Harnack ne fait usage des critiques intrinsèques que « par manière de preuves secondaires, lorsqu'il a devant lui des faits indubitables et généralement admis (?). Rien qu'à ce trait, poursuit le publiciste, on reconnaît le critique sérieux, impartial, qui ne prétend pas conduire et expliquer les faits à son gré » (*ibid.*). — Il y a ici un malentendu. Si le publiciste entend faire faire le procès de la critique interne par un critique comme Harnack, il se méprend absolument sur la pensée de son auteur. Il suffit de citer la phrase intégralement : « *Die inneren Kriterien für die Zeit und Herkunft der Schriften habe ich selten und mit grosser Beursamkeit angewendet, um den circulus vitiosus zu vermeiden nach einer vorausgesetzten inneren Entwicklung der Tradition und Litteratur das Alter der einzelnen Stücke und nach diesem wiederum die innere Entwicklung festzustellen* » (p. v). L'auteur vise l'histoire du développement doctrinal conçu selon une évolution *a priori*, à la façon des Tubingiens. Mais qu'il s'interdise de demander à l'examen des pièces qu'il étudie les indices historiques qu'elles renferment, il faut n'avoir pas lu son livre pour le supposer : je citerai, au hasard, la discussion de la date de l'épître de Barnabé et des Actes des apôtres.

Citant quelques autres lignes de la préface de Harnack, on les fait suivre de la déclaration que voici : « Ce passage est vraiment remarquable, car il donne un gain de cause complet à la tradition, sur l'un de ses témoignages les plus importants, qui avait été si étrangement contesté de nos jours » (p. 199). Sur quoi trouve-t-on que la tradition ait complet gain de cause? Sur ce fait que « dans le Nouveau Testament tout entier il n'y a VRAIMENT qu'un seul écrit, la seconde épître de saint Pierre, qu'il faille appeler pseudonyme dans le sens strict de cette expression » : encore espère-t-on que Harnack « reviendra sans doute lui-même un jour » sur cette exception (p. 198, n. 2). — 1° On a altéré le texte de Harnack, en traduisant WAHRSCHEINLICH par VRAIMENT : « *Im ganzen Neuen Testament giebt es warscheinlich nur eine einzige Schrift...* » (p. VIII). C'est une nuance, ce semble. — 2° On n'a pas vu la valeur de l'expression « *pseudonym im strengsten Sinne des Wortes.* » Pour Harnack, en effet, la seconde épître de saint Pierre est un faux fabriqué entre 160 et 175. Mais la première épître de saint Pierre, d'après lui, est une pièce anonyme qui a été mise sous le nom de saint Pierre par le faussaire auquel nous devons la seconde, et elle est en réalité une pièce du temps de Domitien, peut-être toutefois un peu plus ancienne. Mais les épîtres pastorales sont une compilation des

environs de 90-110, où l'on a fait entrer quelques billets authentiques de saint Paul. Mais l'épître de saint Jacques date de la période 120-140. Mais l'épître de saint Jude date de la période 100-130. Mais les pièces qui portent le nom de l'apôtre Jean sont du presbytre Jean. Et si ce ne sont point des *faux*, comme on pouvait l'entendre à Tubingue, ce ne seront pas davantage des pièces authentiques, comme nous l'entendons. Et alors où est ce « gain de cause complet donné à la tradition » ?

« Sans doute, pour nous catholiques, qui croyons à la tradition et aux dates qu'elle a fixées dès l'origine, la question est des plus simples » (p. 193.). Ce sera le dernier mot que nous relèverons dans l'article susdit. — Ainsi 1° « lorsqu'il s'agit de littérature du christianisme primitif » (*ibid.*), toutes les questions de chronologie sont *des plus simples*. Nous craignons que les personnes qui sont initiées à ces études de littérature du christianisme primitif et qui se sont donné la peine d'analyser avec soin les données des problèmes comme le problème de la date de l'Apocalypse ou de l'Évangile de Jean, estiment ces questions tout autres que simples. — Ainsi encore 2° il existe des « dates fixées dès l'origine ». Nous craignons que l'on ait parlé ici encore avec quelque imprudence. Car enfin, nous pourra-t-on dire quelles dates ont été fixées dès l'origine aux épîtres paulines? Pourra-t-on convaincre d'erreur grossière le R. P. Cornely écrivant : « Certa traditio nec de tempore nec de loco, quo tertium exaratum est evangelium, ad nos pervenit? » Et ailleurs : « Quo tempore sit exaratum [primum evangelium], nec patrum testimonia nec internæ rationes extra omnem dubitationem ponunt? » Et ailleurs : « De tempore quo scripsit [Marcus], nihil certi nobis traditum est? » — 3° Qu'est-ce que le publiciste entend par tradition? Voilà un terme d'une valeur rigoureuse qu'il conviendrait de n'employer pas indifféremment. Sera-ce une tradition divine ou une tradition ecclésiastique? Et si, comme il est probable, ce n'est ni une tradition divine, ni une tradition ecclésiastique, pourquoi employer le terme de tradition? Un théologien ne voudrait pas s'exprimer ainsi.

Les personnes qui ont quelque souci de l'enseignement supérieur biblique, parmi nous catholiques, ne pourront être que péniblement impressionnées de ce manifeste maladroit qui complète celui que nous avons jadis signalé de M. Kaulen.

M. l'abbé Menuge, directeur au petit séminaire de Bourges, publie une *Histoire sainte à l'usage des cours supérieurs d'instruction religieuse*. L'auteur s'est proposé « d'affermir la foi de la jeunesse chrétienne en lui montrant dans la Bible le Livre par excellence. » Entreprise très louable assurément. Une œuvre de ce genre est en effet très vivement souhaitée, et elle ne peut être bien exécutée que par un prêtre. Car, comme le dit admirablement M. Menuge, « la connaissance des travaux critiques relatifs à l'histoire de la religion n'offre aucun danger dans les écoles, si elle est donnée par nous-mêmes prêtres, avec les explications qu'elle comporte. » (P. IX.) Excellent principe; mais M. l'abbé Menuge l'a-t-il bien suivi? — Il ne paraît pas avoir tenu compte des plus récents travaux de la critique catholique : les auteurs dont il se réclame sont bons, mais n'eût-il pas été utile d'entendre ceux qu'il ne cite pas? Son attitude à l'égard de la science et de la critique nous paraît équivoque : il pense que c'est faire des « concessions » à l'ennemi que d'en admettre les conclusions probables; les savants catholiques un peu plus avancés que M. Menuge prendront ce mot pour une critique injurieuse, car ce terme de « concessions » suppose une défaillance de l'esprit ou de la volonté, tandis qu'ils ont bien conscience de n'aimer que la vérité et, dans l'incertitude, de n'admettre que ce qui a le plus couleur de vérité. — L'auteur a des assertions bien sévères, par exemple, lorsqu'il dit que le système idéaliste sur

la cosmogonie mosaïque « équivaut à l'abandon, à la négation même de presque tout ce chapitre pour condescendre aux exigences de rationalistes qui, sans autre motif que la haine du surnaturel, refusent toute valeur à ces premières pages de la Bible. » (P. 20.) Heureusement, on est consolé de ce que cette page aurait de troublant, lorsque l'auteur affirme en note que ce système est « libre dans l'Église et patronné par quelques savants exégètes modernes ». (P. 20.) Nous avons relevé de nombreuses sévérités de cette espèce. — Il n'est pas vrai que la lumière soit « un fluide très subtil répandu dans les espaces » (p. 15) : la lumière n'est que l'état vibratoire de ce fluide; c'est pourquoi, même avec la théorie de Fresnel, il n'est pas « simple » du tout de croire que la lumière et le jour aient été créés avant le soleil; c'est encore une des nombreuses difficultés qui inclinent les exégètes catholiques actuels à ne pas admettre le sens historique du récit de la création. A propos d'évolutionisme, l'auteur estime que « la vogue [en] est déjà passée », qu'il ne repose pas « sur des faits certains, contrairement à la méthode scientifique expérimentale », qu'il vaut mieux « pour le moment s'en tenir à la croyance commune de la détermination primitive de toutes les espèces et de leur fixité. » (P. 17.) Toutes ces propositions sont données sans preuve : ceux qui les retourneraient en sens opposé ne seraient-ils pas plus près de la vérité, du moins plus conformes à l'opinion « commune »? Si de Quatrefages avait été réellement « le plus éminent zoologiste de notre temps » (p. 17), son témoignage aurait une grande valeur dans la question : mais chacun sait que notre grand anthropologiste ne s'est occupé de zoologie que dans les débuts de sa carrière scientifique. Que de questions soulevées, et point résolues, dans une phrase comme celle-ci : « Moïse a dû nous donner la révélation primitive, telle qu'elle fut faite à Adam! » (P. 20.) C'était bien l'occasion de parler de la critique moderne que les jeunes collégiens ne manqueront pas de rencontrer dès leur sortie de philosophie. Que vaut, pour démontrer que Dieu a formé le corps humain directement et non par des causes secondes, un argument de ce genre : « Nous en appelons ici à notre instinct filial envers notre Père qui est aux cieux! » (P. 24.) C'est une raison à peu près de même nature que l'auteur donne pour affirmer, contrairement à l'opinion de l'abbé Motais, que le déluge a fait périr tous les hommes. « Nous croyons, dit-il, que la seule réponse possible est celle que tout lecteur non prévenu de la Genèse se fait à lui-même après en avoir médité le texte. » (P. 50.) Eh bien, non : la Bible mérite plus de respect de notre part, et nous devons faire, pour la comprendre, au moins autant d'efforts qu'en font les philologues pour comprendre la portée d'un texte ancien. De ce que nous sommes sûrs de posséder une parole inspirée, nous ne sommes pas dispensés de travailler pour en saisir le sens. Ferai-je remarquer ici que Cuvier n'est pas « le plus grand géologue des temps modernes » (p. 49), car il était paléontologiste, et non géologue, et son *Discours sur les révolutions du globe* est complètement déconsidéré. L'auteur n'aurait-il pas pu parler d'une façon moins absolue sur l'origine et l'antiquité du Pentateuque, sur le caractère historique du livre de Job? etc., etc... — Les remarques précédentes suffisent pour montrer la manière de l'auteur : ou bien il évite de poser les problèmes embarrassants, ou bien il les résout dans le sens le plus « traditionnel ». Reste à savoir si c'est la meilleure façon d'élever la jeunesse. Entre mille causes qui amènent la défection des jeunes gens catholiques dans la foi, ne pourrait-on pas alléguer la surprise qu'ils éprouvent quand ils se trouvent en face de difficultés insoupçonnées? Peut-être les résultats de la critique moderne sont-ils encore trop peu précisés pour être introduits dans l'éducation : mais il faut souhaiter que bientôt on soit en mesure de dire sur la Bible, aux jeunes gens de collège, des choses qu'ils n'aient pas à renier quand leur âme s'ouvrira au mouvement des idées modernes.

Dom Morin publie un nouveau fascicule de ses *Anecdota Maredsolana* (III, 2, Oxford, Parker, 1897). Ce fascicule a pour titre : *Sancti Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliæ in psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta, partem nuper detexit, partem adulteris mercibus exemit, autori vindicavit, adiectisque commentariis criticis primus edidit...* Nous ne pouvons, en ce présent numéro, qu'annoncer la publication du savant religieux : nous pensons lui consacrer prochainement une notice étendue, ces homélies hiéronymiennes sollicitant vivement l'intérêt des critiques et appelant un certain nombre d'observations qui n'ont pas été faites encore. Disons cependant et tout de suite que l'édition que vient d'en donner dom Morin est une œuvre critique magistrale.

Travaux espagnols. — On est en droit d'attendre beaucoup de l'Espagne. L'Espagne est très traditionnelle, mais point opportuniste, et ses théologiens ont su allier la hardiesse des conceptions à un profond attachement pour la foi catholique. Un savant Dominicain nous affirme que le mouvement de renaissance bibliste y est général et promet beaucoup. Il est soutenu surtout par l'excellente revue des Pères Augustins de l'Escorial, *La ciudad de Dios*. Citons le P. Lazcano : *La Palestina antigua y moderna;* le P. Miguelez : *La tradicion y el espiritualismo en las religiones paganas;* le P. del Val : *La historia del Paradiso y la exegesis biblica,* et du même divers articles sur le Pentateuque et l'archéologie préhistorique. Tout cela ne va pas sans controverses qui portent moins sur les questions critiques, qui n'ont pas été abordées encore sérieusement, que sur la préhistoire et le déluge qu'on considère au delà des Pyrénées comme *una cuestion candente*. A la suite du cardinal Gonzalez et de Mgr Vigil, évêque d'Oviedo, le P. Gonzalez Arintero, du même ordre de Saint-Dominique, a cru pouvoir admettre l'universalité restreinte. Il s'est vu accuser par M. le chanoine Valbuena de craindre le miracle, de faire des concessions au naturalisme et à l'impiété, d'imiter les protestants et de leur emprunter leurs arguments, etc., etc. Le P. Arintero s'est cru obligé de répondre sérieusement dans la *Ciudad de Dios*, à cause de l'éminente position de son adversaire, pénitencier de Tolède, dont les idées pourraient avoir une influence fâcheuse sur la jeunesse des séminaires en arrêtant un mouvement scientifique si favorable aux vrais intérêts du catholicisme. Or, c'est les compromettre que de s'obstiner à loger dans l'arche tous les animaux de la création, et plus encore d'interpréter dans un sens restrictif des textes de saint Thomas que les Dominicains prétendent connaître et qui leur laissent précisément la latitude qu'ils demandent. M. le chanoine Valbuena a répliqué dans une série de lettres publiées dans le *Correo español*. Comme la satire et la plaisanterie avec les accusations les plus odieuses d'hérésie, de rationalisme, d'esprit voltairien, en font presque tous les frais, il n'y a qu'à féliciter le P. Gonzalez Arintero de suivre la voie ouverte en Espagne par le cardinal Gonzalez dans son ouvrage classique *La Biblia y la ciencia*.

Travaux italiens. — M. Yacinthe Carucci nous a adressé une brochure intitulée *Le lezioni del breviaro Salernitano intorno a S. Matteo se sono leggendarie nel senso dei critici di mala fede ovvero rilevate dalla storia, studio critico* (Salerne 1897). — Mgr l'archevêque de Salerne a accepté la dédicace de cette brochure et on peut lire en tête une lettre du prélat : « En vous occupant, dit-il à l'auteur, à rechercher et à défendre les fastes religieux et glorieux de cette illustre métropole, vous méritez les applaudissements de vos concitoyens et de tous les croyants. J'aime à espérer que votre travail parviendra à illuminer les mécréants (*miscredenti*) et à les persuader qu'ils s'agitent vainement contre l'Église catholique, hors de laquelle ils ne trouve-

ront jamais la vérité, ni la paix, ni le salut. De tout cœur je vous donne la bénédiction pastorale. » — Après un témoignage venu de si haut, nous sommes confus que M. Yacinthe Carucci nous ait fait l'honneur de solliciter le jugement de la « tant accréditée *Revue biblique* ». Nous lui dirons cependant que, non seulement le propre de Salerne, mais encore le Bréviaire romain a accepté la légende de saint Matthieu. Sur quoi, la congrégation romaine pour la réforme du bréviaire romain, sous Benoît XIV, avait émis le vœu que toute la légende de saint Matthieu fût supprimée « ob incertitudinem eorum quæ de apostolis circumferuntur ». Ce qui était bien jugé. Cette légende en effet dépend des sources grecques du pseudo-Abdias, que M. Carucci a tort de prendre pour un historien « cui non si puó negare ogni autorità » (p. 9) : ces sources grecques ne sont point Socrate (I, 19), ni Origène (apud Euseb. V, 10, 3), mais simplement et malheureusement le cycle d'apocryphes sans autorité de Lucius Charinus. Voy. *Dictionnaire de la Bible*, t. I, p. 163. Pour « illuminer les mécréants », ainsi que dit Mgr l'archevêque de Salerne, et pour les persuader qu'ils ne trouveront dans l'Église que de la vérité, il conviendrait au préalable de dégager cette vérité des « incertitudes » où les théologiens de Benoît XIV n'aimaient pas qu'on se complût.

La *Rivista bibliografica italiana* continue vaillamment son œuvre de bon exemple. Signalons dans le n° du 10 février un excellent article de G. Mercati sur le *De viris* de Richardson, et une analyse par A. Mercati du travail de Funk sur les miniatures du *Codex rossanensis*. Funk a fait observer que, au moins jusqu'à la fin du huitième siècle, dans la liturgie grecque l'officiant déposait le pain eucharistique, non dans la bouche, mais dans les mains du fidèle qu'il communiait : or dans le *Codex rossanensis* le Christ dépose le pain eucharistique sur les lèvres d'un apôtre. A Mercati, sans souscrire à l'opinion de Funk, en relève l'intérêt. — Dans le n° du 25 janvier M. Grammatica passe en revue les dernières publications bibliques italiennes : un *Compendio della vita di Gesù Cristo* par le cardinal Capecelatro, une *Vita di Nostro Signore Gesù Cristo* par le chanoine Morgera, une *Visione del rapito di Patmos* par le P. Mazzi. La critique de M. Grammatica est bienveillante, et elle aurait tort de ne l'être pas; mais qu'elle prenne garde qu'on ne l'accuse d'être molle et timide.

Nous aurions voulu donner à nos lecteurs d'amples nouvelles de la *Société romaine d'études bibliques*, dont les travaux étaient jadis communiqués au public grâce à Mgr Battandier et à feu les *Analecta iuris pontificii*. Cette consolation nous a été refusée. On se perd en conjectures sur l'activité de la *Société romaine d'études bibliques*. S'impose-t-elle la discipline de l'arcane? Se réunit-elle encore quelquefois? Il est impossible, à Rome, qu'une académie ne se réunisse pas, et qu'on n'y parle pas, et qu'on ne publie pas un procès verbal dans la *Voce* : pourquoi la *Société romaine d'études bibliques* fait-elle exception? Un de nos amis qui habite Rome a répondu à nos pressantes instances en nous informant que le 14 février dernier on avait inauguré l'exercice 1897 sous la présidence de l'Éminentissime Jacobini et en présence d'une nombreuse assistance de prélats, de professeurs et de jeunes gens. Le cardinal président développa cette idée que les études bibliques devaient répondre aux exigences actuelles et contre les armes de la critique moderne s'armer d'armes pareilles. Ce discours fut couvert d'applaudissements. Après quoi M. Horace Marucchi prit la parole et avec une élocution facile et chaleureuse démontra que la question de la double légation de Quirinius était sans obscurité. « Ora questa duplice legazione di Quirinio nella Siria non è indicata da alcun' altro scrittore antico ma è splendidamente

confermata da un monumento contemporaneo quale è l'épigrafe stessa di quel personaggio dove leggiamo che egli. *Herum Syriam et Ph[aenicen obtinuit]*. È questo principalmente la grande importanza di quella iscrizione e che la rende un monumento precioso per gli studi biblici e par le origini del cristianesimo. Onde giustamente il grande archeologo G. B. de Rossi fese collocare quel marmo in un posto d'onore nel museo lateranense, come un monumento che si refiriocc *alla data cardinale della storia evangelica*. La conclusione si è dunque che se l'autore del terzo evangelo non ha indicato a proposito del censimento del 747 proprio il nome del magistrato ufficiale, cio lo ha fatto con buone ragioni per dare indicazione storica che aveva maggiore importanza, facendo cioè ban distinguere i due censimenti i quali sarebbero potuti confondere essendo collegati ambedue a nome di Quirinio. Egli volle distinguere e distinse accuratamente l'uno dall' altro, dicendo che il censo fatto allorchè nacque il Redentore del mondo « *fu il primo eseguito sotto l'autorità di Quirinio.* » Nos lecteurs voudraient en savoir davantage, certainement, mais il n'y a pas eu moyen d'en savoir davantage sur la *Société romaine d'études bibliques*. Que M. Fontana, secrétaire de ladite société, veuille bien prendre acte de l'intérêt que nous portons aux travaux d'icelle.

M. l'abbé Padovani continue ses études sur saint Paul en commentant l'épître à Tite, celle à Philémon et l'épître aux Hébreux. (Cf. *R. B.*, 1894, p. 294). C'est la même méthode avec les mêmes qualités qui rendent cet ouvrage très propre à l'enseignement dans les séminaires. L'auteur est bien heureux de trouver que les arguments contre l'authenticité paulinienne de l'épître aux Hébreux sont de nulle valeur. Ils en ont cependant assez pour qu'il s'arrête à la demi-authenticité, distinguant entre l'auteur et l'écrivain. Le style est clair et agréable; M. Padovani s'abstient sagement de citer trop souvent les autres auteurs que chacun peut consulter. Il combat quelquefois les protestants, il les a donc lus? pourquoi alors éviter si soigneusement de les nommer dans sa préface? Il aurait pu leur emprunter quelques bonnes remarques historiques ou philologiques, et je ne suis pas sûr qu'il ne l'a pas fait.

Travaux anglais. — MM. Brooke et Mac Lean qui travaillent à la grande, édition critique des Septante, publient séparément en un petit volume *The book of Judges in greek according to the text of Codex Alexandrinus* (Cambridge University Press, 1897). C'est le texte du *Codex Alexandrinus* purement, avec en notes au bas des pages les premières mains fautives corrigées par les présents éditeurs, ou les interprétations de seconde main. Tout cela édité avec un soin extrême. L'intérêt est que, dans les Juges, le *Vaticanus* offre un texte dont l'*Alexandrinus* diffère comme deux recensions individuelles. C'est donc une pierre d'attente que cette publication intégrale des Juges de l'*Alexandrinus*. Restera à nous édifier sur l'origine de ces deux recensions et à nous dire si l'une ou l'autre n'est pas l'hésychienne.

Les presses de l'Université d'Oxford ont publié dans un élégant volume une collation du manuscrit Lewis, palimpseste du Sinaï et du manuscrit Cureton (1). La version Peschitto vient en tiers, seulement dans les cas où il y a divergence entre les deux premiers textes. L'auteur, M. A. Bonus a rendu ainsi très facile la comparaison de ces textes importants. Après avoir constaté dans la préface la parenté étroite de Lewis et de Cureton, il se défend de porter un jugement sur les nombreuses ques-

(1) *Collatio codicis Lewisiani rescripti evangeliorum sacrorum syriacorum cum Codice Curetoniano*, auctore Alberto Bonus, B. M. (Oxonii, 1896).

tions soulevées. Mais il constate du moins comme points de faits : 1° le texte du ms. Lewis est le plus court de tous, plus court que la Peschitto, plus brève elle-même que le ms. Cureton. Cela donne à réfléchir à ceux qui ne pensent pas que les mss. les plus courts sont toujours les meilleurs, d'autant que le ms. Lewis a des omissions qui lui sont absolument particulières, dans les cas où il ne peut avoir raison contre tous. — 2° Le ms. Lewis diffère beaucoup plus du ms. Cureton que plusieurs mss. de la Peschitto entre eux. — 3° Le ms. Lewis a quelques leçons qui ne se trouvent nulle part : il affecte en particulier de lire *Notre-Seigneur* au lieu de *Jésus*. — 4° Il est souvent d'accord avec Peschitto contre Cureton.

M. G. Buchanan Gray, *Studies in Hebrew Proper Names* (Black), a soigneusement consulté tous les dictionnaires, les ouvrages de Nestle, de Baetgen, de Nöldeke et de bien d'autres encore. Sauf les inscriptions cunéiformes, il a relevé avec soin toutes celles qui sont contenues dans le *Corpus inscriptionum semiticarum* et dans les monographies récentes. Après un chapitre sur les méthodes et les limites de son enquête, M. Buchanan Gray étudie en détail 1° les termes familiaux : Père, Frère, Oncle, Fils, Fille, etc... ; 2° les noms d'animaux ; 3° ceux qui impliquent l'idée de Domination : Roi, Baal, Adon, etc... ; 4° les noms composés de noms divins יה, אל, שדי, etc. Il en tire cette conclusion que tous les composés de יה (sauf une exception peu importante) sont des noms d'individus ou de familles hébreux. Avec אל, c'est tout différent. Des tables chronologiques viennent appuyer cette remarque. Dans son troisième chapitre l'auteur traite du « caractère historique des noms dans les Chroniques et le Pentateuque ». Il entreprend de démontrer « que ces noms appartiennent principalement à l'époque du compilateur (*c*a 300 A. C.), en tout cas qu'ils ne sauraient être datés, dans leur forme actuelle, de l'époque de David et des rois qui l'ont suivi ». Voici la très intéressante conclusion de son quatrième chapitre : « La plupart des noms qui se rencontrent dans les Chroniques et le Code sacerdotal n'étaient pas dérivés des sources anciennes ; beaucoup étaient de formation récente ; quelques-uns, par contre, attestent une origine antique, et peuvent avoir été dérivés par les auteurs de ces écrits récents de sources anciennes, ou appartenir à des familles ou à des clans anciens qui auraient subsisté jusqu'alors. Examinant אב et אח dans les mots composés, l'auteur conclut : qu'ils ont cessé d'être courants après l'exil. Félicitons M. Gray d'avoir annexé à son ouvrage de nombreuses tables statistiques et des index très complets : Index rerum, index des passages bibliques, index des noms propres. Le livre de M. Gray complétera avantageusement celui de M. Grunwald que nous avons analysé ici même (*R. B.* 1897, p. 333).

Vers le 20 mars dernier les journaux anglais lancèrent la nouvelle sensationnelle que les savants de l'*Egypt exploration Fund* avaient découvert en Égypte les Λόγια κυριακά. Nous attendions une confirmation autorisée de cette nouvelle : elle nous a été fournie par le *Times* du 29 mai. Le manuscrit dont il s'agit a été trouvé, avec 150 autres papyrus, dans les fouilles entreprises, aux frais de l'*Égypt Exploration Fund*, par MM. Grenfell et Hunt, de l'Université d'Oxford, à Behnessa, l'ancien Oxyrrhynkos. Cette ville, située dans un coin peu exploré du désert occidental, entre Fayoum et Minya, avait échappé jusqu'à ce jour aux investigations des chercheurs d'antiquités. On n'y a cependant découvert que fort peu de vestiges d'architecture, les habitants des villages voisins ayant, depuis de longues années, exploité ces ruines comme carrrières ; mais on a trouvé, dans les débris des remparts, une telle profusion de fragments de papyrus qu'on peut supposer qu'à un moment donné on a enfermé là toutes les archives de la ville. Ces

papyrus appartiennent à une période qui s'étend de la conquête romaine aux premiers temps de la domination arabe. La plupart sont rédigés en grec, quelques-uns en latin, en arabe et en copte. Le fragment de manuscrit des *Logia* est un des premiers qu'on ait découverts. Il remonte au troisième siècle et contient une série de discours dont les uns ne figurent pas dans les Évangiles, tandis que les autres présentent des variantes du texte sacré. La date, le caractère et la valeur de ces *Logia* donneront sans doute lieu à de vives discussions. Mais, pour le moment, on ne sait rien de bien précis, le manuscrit n'ayant pas encore été rapporté en Angleterre, ni même entièrement déchiffré. « Il n'y a, en tout cas, dit le *Times*, aucun fondement à la nouvelle que cette découverte se rattacherait aux *Logia* qui, au dire de Papias, auraient été recueillis par saint Matthieu. » Il convient donc d'attendre, pour apprécier l'importance de cette trouvaille, le prochain retour de MM. Grenfell et Hunt, qui s'empresseront d'étudier et de publier leur manuscrit. Ajoutons que les papyrus qui viendront en Europe ne forment qu'une faible partie des 150 rouleaux découverts à Behnessa, et dont la plupart seront consacrés au musée de Gizeh (1).

•

On nous écrit d'Amérique : — L'*American oriental Society*, tenait sa réunion annuelle, en avril dernier, à Baltimore. L'Université de *Johns Hopkins* lui offrait une cordiale et charmante hospitalité. Toutes les grandes Universités étaient représentées : Harvard, Andover, Yale, Colombia, Chicago, les petites aussi. Les catholiques n'étaient pas assez nombreux encore ; cependant l'Université catholique de Washington, l'Université Sainte-Marie de Baltimore et le séminaire Saint-Joseph de N.-York avaient leurs représentants. Tout n'était pas exclusivement biblique, les indianistes avaient la part bien belle. Mais la moitié sans doute des cinquante dissertations lues et discutées touchait d'une certaine façon à nos Livres Saints. Quelquefois d'une façon trop directe et trop hardie peut-être, mais respectueuse toujours et sincère. Certainement ils auraient eu à s'instruire, ceux qui partent fougueusement en guerre contre la haute critique. Les Psaumes ont été l'objet de plusieurs études. L'une en particulier sur le Ps. *Eructavit cor meum*. M. Hyvernat, en traitant la question des versions coptes de la Bible, a montré que de l'Égypte il pouvait venir de la lumière. La *Revue biblique* d'avril fraîchement arrivée a circulé dans les rangs, on a présenté la mosaïque récemment découverte à Madaba. L'auditoire a été vivement intéressé par cette communication. A cette occasion, plus d'une appréciation flatteuse à l'adresse de la *Revue Biblique* a été émise. Il était clair aussi que c'était pour la première fois que nombre de professeurs la feuilletaient. Beaucoup de jeunes parmi ceux qui payaient de leur personne. Décidément les Universités américaines ont fait leur œuvre. Un professeur d'origine allemande me disait que, malgré toute les conditions défavorables des États-Unis pour ce genre de travail, ces Universités arriveraient bientôt au premier rang

(1) Voici la notice même du *Times* : Among the papyri discovered a the very beginning of the excavations was a leaf from a third century papyrus book, apparently containing a collection of Logia, or sayings of Christ. Some of those found in the fragment are not in the Gospels, while others exhibit several divergencies from the text of the parallel passages in the Gospels. The character, and value of these Logia are likely to be the subject of considerable speculation, but there is no foundation for the entirely unauthorized and inaccurate reports connecting this discovery with the Logia which Papias states were collected by St. Matthew. It is hoped that when the papyri come to be examined in detail further discoveries of early Christian records will be made, as well as of fragments of lost classical literature, since in some of the mounds, notably the earlier ones, an unusually large proportion of the papyri found were written in uncials.

dans les études sémitiques. Il faudrait ajouter que ce sera toujours un peu grâce au « vieux pays », qui leur envoie les professeurs et les bibliothèques. Voici, par exemple, que la bibliothèque du professeur Dilmann a été achetée par un fabricant de cigares, de Baltimore, qui en a fait don à Johns Hopkins. C'était même une des attractions de la Réunion de cette année qu'une visite à cette savante collection. L'Université de la ville de N.-York, qui commence à peine, s'est offert pour débuter la bibliothèque de Paul de Lagarde. Celle de M. Amiaut, de l'École des Hautes-Études, a traversé aussi l'océan, il y a peu de temps. « *Dat census honores* », et bien d'autres choses avec.

Une suggestion en passant : n'est-ce pas un léger anachronisme de s'assembler pour lire ensemble des dissertations pendant trois jours? Passe encore avant l'invention de l'imprimerie. Mais ne vaudrait-il pas mieux maintenant faire imprimer au moins les conclusions de chaque travail, en distribuer à l'avance un exemplaire à tous les membres, puis se réunir pour discuter, afin de faire plus de lumière sur les questions? J'ai bien peur que ni le congrès scientifique des catholiques à Fribourg, ni celui des orientalistes à Paris, en septembre, ne s'avisent de ce modernisme. Peut-être celui de l'American oriental society de *Chicago* au printemps prochain!

Voici, à titre d'échantillon quelques uns des titres des travaux lus ou discutés.

Dr. Cyrus Adler, U. S. National Museum : A proposed catalogue of Egyptian papyri and monuments!

Rev. S. J. Carr, Catholic University of America : On a hitherto unknown treatise of Thomas of Edessa on the Nativity of our Lord.

Rev. K. J. Grimm, Johns Hopkins University : Euphemistic liturgical appendixes in the Psalms.

Rev. Adolph Guttmacher, Johns Hopkins University : Unintelligible archaisms in the Authorized Version.

Professor Paul Haupt, Johns Hopkins University : The pronunciation of Hebrew. — Ptolemaic Psalms. — Babylonian words in Ezekiel. — The amplificative plural in Hebrew.

Professor H. Hyvernat, Catholic University of America : On the Coptic versions of the Bible.

Professor Morris Jastrow, Jr., University of Pennsylvania : Nebopolassar and the temple to the Sun god at Sippar.

Rev. P. H. Land, Johns Hopkins University : Verba involuntaria in Semitic.

Rev. Robert J. Lau, Columbia University : On some Babylonian temple records in the Library of Columbia University.

Professor Duncan Macdonald, Hartford Theological Seminary : Job and Muslim cosmography.

Professor George F. Moore, Andover Theological Seminary : The Arabic version of Genesis in Lagarde's *Materialien*.

Professor J. D. Prince, New York University : On the Syntax of the Assyrian preposition *ana*. — A Babylonian Cylinder in the possession of the New York University.

Rev. William Rosenau, Johns Hopkins University : Substitutes for the Tetragrammaton in the Rabbinical writings, with especial reference to *Eloqim*.

Rev. T. Schanfarber, Johns Hopkins University : Notes on Psalm xvi.

Professor Henry Preserved Smith, Lakewood, N. J. : Was Mohamed's impulse received from Christian or from Jewish sources?

Dr. G. A. Reisner, Harvard University : Old Babylonian Systems of Weights and Measures.

Rev. W. Scott Watson, Towerhill, N. J. : A leather roll of the Pentateuch. — The Etymology of name Baalbek.

Travaux allemands. — Le R. P. George Gatt, missionnaire latin à Gaza, et qui a habité Jérusalem pendant de longues années, publie une nouvelle explication (1) de la fameuse description de Josèphe (*Bell. iud.* v, 4, 1 et 2). Il passe en revue dix-huit systèmes d'interprétation pour en proposer un dix-neuvième. Celui « des Dominicains de Saint-Étienne » figure sous le n° 9. La nouvelle exégèse de Josèphe est assurément proposée avec force et habileté. Dom Gatt suppose que l'auteur juif, après avoir parlé de deux collines, les subdivise de manière que la deuxième colline soit les pentes du Calvaire, et la troisième la colline du Temple. Le mont Sion traditionnel serait bien l'ancienne Sion. De sorte qu'une interprétation nouvelle de Josèphe serait mise au service de l'opinion traditionnelle sur le fond des choses. L'auteur n'ayant pas lui-même corrigé ses épreuves, nous avertit que c'est par suite d'une faute d'impression qu'on voit figurer sur son plan deux Saint-Étienne. Celui qu'il avait noté est le vrai, celui du nord. Quant à l'ensemble du système, « les Dominicains de Saint-Étienne » ne peuvent modifier leur conclusion. Ils ne se plaignent pas d'ailleurs d'être contredits par une étude appliquée et ne veulent même pas mentionner les attaques étourdies ou calomnieuses : jamais un professeur de l'École n'a nié ou mis en doute, de vive voix ou par écrit, l'authenticité du Saint-Sépulcre ou du Calvaire comme le prétend une feuille allemande.

L'accent hébreu. — M. Grimme, professeur à l'Université catholique de Fribourg, poursuit ses études sur le rythme de la poésie hébraïque. Il était nécessaire de mettre à la base un système complet sur l'accent et la vocalisation (2). La discussion de M. Grimme est serrée et précise, mais ses conclusions sont passablement révolutionnaires pour le monde tranquille de la grammaire. Il est en effet à souhaiter qu'on puisse raisonner la phonétique d'après les principes de la langue sémitique primitive, mais la connaissons-nous? A propos de phonétique, M. Grimme touche en passant quelques points de morphologie : la terminaison des féminins, le *waw* consécutif, les pluriels, etc. Un appendice traite la question délicate du nom de Jahwé. Pour M. Grimme, la forme primitive n'est pas יהוה mais יהו, car jamais la forme יהוה n'aurait subi une abréviation en יהו. יהו est donc la forme fondamentale, יהוה une forme dérivée, et la racine ne serait pas הוה ou הוי comme on l'a prétendu, mais יהו ou זהו, que l'auteur n'essaye pas d'ailleurs de retrouver dans le lexique sémitique. Comme forme dérivée, יהה peut être grammaticalement soit un féminin, soit un pluriel. Comme féminin il ne se trouve pas dans la Bible : reste donc à admettre que יהוה est un pluriel ou forme collective.

M. le professeur Koenig a pris à partie cette théorie sur le nom divin dans la revue allemande pour l'Anc. Test. (3), en maintenant les idées régnantes. M. Grimme a cru ses bases assez solides pour établir un système complet de métrique sur sa nouvelle phonétique. Ce dernier travail a paru dans la revue allemande de la société orientale (4). Des exemples accompagnent la théorie. On y remarque que dans le cantique de Débora, Sinaï est pris pour un nom divin.

(1) *Die Hügel von Jerusalem*, Freiburg, Herder, 1897.
(2) *Grundzüge der hebraeischen Akzent und Vocallehre* Collectanea, Friburgensia, 1896.
(3) *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1897, I. p. 172.
(4) *Z. d. dtsch. morgenl. Gesellsch.* 1896, 4, p. 529.

L'attention a été rappelée en ces derniers temps par Wendland, par Hilgenfeld, par Ehrhard, sur les commentaires exégétiques de Prokopios de Gaza. La monographie que vient d'écrire M. Eisenhofer sur Prokopios et sur les sources de ses commentaires, est excellente et ne peut être que bien venue. Il a étudié ligne à ligne les commentaires sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, Josué, les Juges, les Rois, les Paralipomènes et Isaïe, identifiant toutes les citations de Prokopios dont le commentaire est quasi une chaîne sans noms. Nous relevons ainsi comme sources de Prokopios : saint Basile, Théodoret, saint Hippolyte, saint Chrysostome, Sèvère, Acace, Diodore, Gennadios, Grégoire de Nysse, Origène, saint Ephrem, saint Irénée, Méthodios, Sévérien de Gabala, Athanase, saint Cyrille, Méliton, Eusèbe, Eustathios, Apollinaire, etc. Ces identifications sont précieuses. Certaines appelaient quelques explications, que M. Eisenhofer a eu le tort de ne nous point donner. Nous aurions aussi voulu voir essayer une recherche sur les manuscrits de Prokopios : pour l'établissement du texte tout n'est-il pas à faire? Mais ces desiderata montrent l'intérêt des recherches de M. Eisenhofer, et nous espérons bien qu'il ne s'en tiendra pas là. L'auteur nous permettra de lui signaler que l'article « chaînes » du *Dictionnaire de la Bible* a échappé à sa bibliographie.

Dans la *Revue critique* du 15 février dernier, sous la signature J. S. est apprécié ainsi le livre de Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien* (Leipzig 1896) : « Les prologues étudiés par M. Corssen sont les *argumenta* qu'on lit dans la plupart des anciens manuscrits latins des Évangiles. Ces prologues sont antérieurs à saint Jérôme et ils se sont maintenus par la force de la tradition dans les manuscrits de la Vulgate hiéronymienne. Le texte en a été plus ou moins altéré, faute d'être compris, ou parce qu'on le trouvait peu satisfaisant pour l'orthodoxie. M. Corssen s'est efforcé de le rétablir, et il arrive à des conclusions importantes pour l'histoire du recueil biblique. Les prologues supposent les Évangiles classés dans l'ordre : Matthieu, Jean, Luc, Marc. Ils sont du même auteur et doivent avoir été composés à Rome dans le premier tiers du troisième siècle, après le canon de Muratori. Ils sont fortement imprégnés de monarchianisme, et le prologue de saint Marc contient une critique indirecte du quatrième Évangile. On dirait que l'auteur de ce prologue n'admet que les Évangiles synoptiques et oppose une fin de non recevoir au quatrième, tant à cause du Logos que pour la difficulté de concilier les Synoptiques avec saint Jean, qui ne parle pas du séjour au désert ni de la tentation. Cet argument de Marc présente les idées monarchiennes sous une forme plus primitive que celle des autres prologues; il fait écrire le second Évangile après le troisième, tandis que le prologue de saint Luc suppose que saint Marc a écrit le premier. Le prologue de saint Jean est presque muet sur la valeur doctrinale du livre et sur les circonstances où il a été composé; il fait valoir la qualité de l'apôtre-vierge et explique ainsi que son Évangile ait été placé au second rang. — Il est évident que le rédacteur de ces prologues a travaillé sur des pièces écrites avant lui et qu'il a résumé des opinions et des traditions d'âge différent. La polémique du prologue de Marc contre le quatrième Évangile est conforme aux idées qu'on sait avoir été celles des *aloges*, chrétiens d'Asie opposés au montanisme, qui niaient l'authenticité des écrits johanniques. On savait déjà que le prêtre romain Caïus, au temps du pape Zéphyrin, avait combattu l'Apocalypse, en se servant des mêmes arguments que les aloges, et en attribuant comme eux ce livre à Cérinthe; mais Caïus n'attaquait pas l'Évangile. Il résulte maintenant du prologue de Marc que, dans le même milieu

romain, mais à une date un peu plus ancienne, l'Évangile aussi avait été combattu par des gens qui prétendaient s'en tenir aux trois Synoptiques.

L'importance du texte des LXX pour la critique textuelle de l'Ancien Testament est, de l'aveu de tous, incontestable, puisque nous possédons en lui le plus ancien témoin du texte original. Il est vrai que ce texte des LXX lui-même n'est encore fixé jusqu'ici que d'une manière fort imparfaite, et l'édition anglaise de Swete (*The old testament in greek*, Cambr.) n'est qu'une édition préparatoire. Néanmoins les recherches de Frankel, de P. de Lagarde et d'autres sur les différentes recensions des LXX ont permis d'établir déjà une base d'opération critique assez sûre, pour que, de la collation de l'original et de la version beaucoup de lumière rejaillisse sur l'un et sur l'autre texte. Tout le monde admet aujourd'hui que le travail dit des LXX est dû à plusieurs mains travaillant avec une compétence et une exactitude très différentes; que p. e. le texte grec du Pentateuque, des Psaumes, des Paralipomènes, de l'Ecclésiaste, du Cantique des Cantiques reflète beaucoup mieux l'original que ne le fait celui de certains prophètes et hagiographes; les livres les plus curieux sous ce rapport sont les livres de Jérémie, de Job et de Daniel. Ce travail de confrontation avance assez lentement. Thenius, Wellhausen, Driver, Budde donnèrent d'excellents travaux sur le texte de Samuel; Bickell, Siegfried, Budde sur Job; A. Scholz, Workmann sur Jérémie, Baumgartner, Bickell sur les Proverbes, etc., etc.; les dernières introductions à l'Ancien Testament et la grande édition polychrome de P. Haupt ont également fourni de précieuses contributions à cette étude parallèle. Le livre de Daniel occupe une place spéciale dans la série de ces travaux, parce que sa version grecque dite des LXX fut supplantée dans l'usage courant par celle de Théodotion. C'est ce texte des LXX qu'étudie le Dr Bludau (1).

La première partie de son livre n'est que le résumé légèrement modifié d'une étude qu'il publia en 1891 sur le sort qu'eut le texte des LXX de Daniel. Il croit qu' « un Juif helléniste, se rendant compte des imperfections de la version des LXX de Daniel et disposant d'une connaissance suffisante de l'hébreu et de l'araméen, voulut aider ses frères et leur offrir une compensation plus parfaite pour le texte original que ne l'était la version alexandrine. Cette seconde traduction grecque, il l'aurait faite en tenant compte ou plutôt en se servant comme d'une base de la première... Théodotion aura revisé cette deuxième version, qui circulait à côté de celle des LXX, en s'aidant du texte hébreu » (pp. 21, 23). Ainsi s'expliquerait la facilité avec laquelle cette traduction fut bientôt généralement adoptée et pourquoi elle reste encore aujourd'hui la plus connue. Dans la seconde partie (pp. 29-151), l'auteur examine les rapports de la version alexandrine de Daniel avec le texte massorétique. Les chapitres 1-5 et 7-12 furent traduits assez librement sur un manuscrit très imparfait par un traducteur plus familiarisé avec l'araméen qu'avec l'hébreu; cette partie de la traduction est encore un témoin assez sûr de l'état du texte au deuxième siècle avant Jésus-Christ, dont l'usage demande cependant des précautions, l'auteur cherchant parfois à deviner par le contexte le sens des mots inconnus ou ne se gênant pas pour laisser déteindre son interprétation subjective sur son travail, par exemple dans la prophétie des soixante-dix semaines, dont il applique l'accomplissement à son époque. Quant aux chap. 4-6, « le rapport de la version grecque au texte original est tel, qu'on croit

(1) *Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massoretischen Text* von Prof. Dr Aug. Bludau. Deuxième et troisième fascicule du deuxième volume des *Biblische Studien* (Freiburg i/B, Herder, 1897).

avoir affaire plutôt à une paraphrase qu'à une traduction. Presque aucun verset grec ne s'accorde avec l'hébreu; de plus, beaucoup de versets grecs contiennent des différences matérielles d'une grande portée » (p. 143)... Il faut avouer que dans les chap. 4-6 [le traducteur] a dépassé toute mesure de liberté et que dans son travail il a procédé avec une *licence effrénée* (p. 206).

Les parties deutérocanoniques sont également étudiées par M. Bludau; il admet pour toutes un original hébreu ou araméen. La prière d'Azarias et le cantique des trois jeunes gens aurait été intercalé après coup plus adroitement dans le texte qui servit à Théodotion que dans celui des Alexandrins. L'histoire de Suzanne ainsi que celle de Bel et du Dragon aurait existé avec le travail des LXX et aurait eu deux versions ou recensions grecques, avec des différences matérielles et formelles très grandes. Enfin, dans la conclusion l'auteur émet quelques hypothèses pour expliquer les différences qui existent entre les textes qu'il a étudiés dans son livre.

Ce nouveau fascicule des *Biblische Studien* est un très digne successeur des travaux parus précédemment dans ce recueil. Il témoigne d'une profonde érudition, d'un sens critique incontestable, d'une sûreté de jugement qui font de ce travail un modèle du genre. Les travaux des différentes écoles exégétiques ont tous été utilisés et sous ce rapport encore l'exemple de M. Bludau est précieux; il prouve qu'un catholique peut faire de la critique textuelle sans être gêné par ses convictions religieuses, qu'il peut beaucoup apprendre des exégètes d'autres confessions, que ceux-ci méritent encore autre chose que des invectives. Ce livre n'eût-il que ce seul mérite, — et il en a bien d'autres, — il serait déjà très remarquable, car en habituant l'opinion catholique aux travaux de critique textuelle il contribuera à atténuer cette horreur tragico-comique que bien du monde éprouve encore pour tout ce qui touche de près ou de loin au *higher criticism*.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES
ET FACULTÉ DE THÉOLOGIE
AU COUVENT DOMINICAIN DE SAINT-ÉTIENNE, A JÉRUSALEM

PROGRAMME DE L'ANNÉE SCOLAIRE 1897-1898 (octobre à juillet).

Theologia dogmatica. — *De Deo Creatore. De Angelis. De Ultimo fine.* Feria III^a, IV^a et Sabbato, hora 8^a a. m.

A. R. P. Magister Alph. AZZOPARDI.

Theologia moralis. — *De virtutibus. De peccatis. De legibus.* Feria II^a, V^a, VI^a, hora 8^a a. m.

R. P. Paulus M. SÉJOURNÉ.

Jus Canonicum. — Feria II^a et VI^a, hora 3 1/4 p. m.

A. R. P. Alph. AZZOPARDI.

Philosophia. — *Logica et metaphysica generalis.* Fer. II^a, III^a, IV^a, VI^a et Sabbato, hora 8^a a. m.

R. P. Vinc. DELAU.

Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament. — Lundi et mardi à 10 h. m.; mercredi, à 3 1/4 s.

R. P. M. Jos. LAGRANGE.

Exégèse de l'Ancien Testament. — *Les petits Prophètes*, mercredi à 3 1/4 s.

R. P. Ant. JAUSSEN.

Langue hébraïque. — *Cours de grammaire*, lundi et vendredi, à 3 1/4 s.

R. P. Ant. JAUSSEN.

Géographie de la Terre Sainte. — *Palestine méridionale*, mercredi; *topographie de Jérusalem, Nouv. Testament*, samedi, à 10 h. m.

R. P. Paul SÉJOURNÉ.

Archéologie de l'Ancien Testament. — Vendredi à 10 h. m.

R. P. H. VINCENT.

Histoire de l'Église. — Samedi, à 3 1/4.

R. P. M. J. LAGRANGE.

Langue araméenne. — *Cours élémentaire*, mercredi et samedi, à 4 1/2 s.

Cours supérieur, mercredi et samedi, à 9 h. m.

R. P. J. RHÉTORÉ.

Langue arménienne. — Lundi et vendredi, à 4 1/2 s.
R. P. J. Rhétoré.

Langue arabe. — *Langue littéraire,* mardi et jeudi, à 9 h. m.
R. P. J. Rhétoré.

Langue parlée, lundi et vendredi, à 9 h. m.
R. P. Et. Doumeth.

Langue assyrienne. — *Inscriptions et grammaire,* vendredi, à 4 1/2 s.
R. P. M. J. Lagrange.

Promenade archéologique, le mardi soir de chaque semaine.

Excursion de la journée entière, deux fois par mois.

Voyages :

Ier, du 9 au 16 octobre. — Beit-Djemal, Beit-Djibrin, Gaza, Ascalon, Asdod, Amwâs, Jérusalem.

IIe, du 14 au 26 février. — Le Jourdain, Madaba, Machéronte, l'Arnon, Kérak, Ghôr Sâfieh, Dj. Ousdoum, Masada, ʿAin Djidy, Jérusalem.

IIIe, du 13 avril au 8 mai. — Fontaine d'Élisée, Kh. Fasail, Teiasir, Beisan, Gadara, el-Hammi, Qalaʿat el-Hosn (Gamala), le Djôlan, Qounêtra, Bânias, Tell el-Qâdi, Hasbeya, l'Hermon, Abil, Meis, Giscala, Safed, Tell Hum, Tibériade, Cana, Nazareth, Thabor, Dothaïn, Sebastieh, Naplouse, Beitin, Jérusalem.

Nota. — MM. les Ecclésiastiques qui suivront les cours de saint Thomas pourront acquérir le titre de docteur.

S'adresser au couvent de Saint-Étienne pour tous renseignements.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

LES LOGIA DU PAPYRUS DE BEHNESA (1)

Après le fragment évangélique du Fayoum publié par M. Bickell en 1885, après le fragment d'évangile de saint Pierre publié par M. Bouriant en 1893, voici une troisième trouvaille dont l'Égypte nous réservait la surprise. La nouvelle s'était répandue, il y a six mois, que les *Exegeses* de Papias étaient retrouvées; mieux encore, que les Λόγια κυριακά, la source hypothétique des Synoptiques, étaient revenus au jour. L'une et l'autre nouvelle furent démenties (2). Mais une découverte était réelle, celle du fragment de papyrus que MM. Grenfell et Hunt ont eu la bonne fortune de reconnaître et la bonne pensée de publier avec autant de diligence que de soin.

La découverte a été faite à Behnesa, l'ancienne Oxyrrinchos, sur la lisière du désert de Libye, à 120 milles anglais au sud du Caire. Elle consiste en un feuillet de papyrus, haut de 15 centimètres, large de 9, mutilé à la partie inférieure : au total 42 lignes de quinze à vingt lettres chacune. Le précieux feuillet a été trouvé par MM. Grenfell et Hunt au milieu d'autres papyrus « appartenant, disent-ils, aux trois premiers siècles de notre ère », et les papyrus les plus voisins du notre « appartenaient au second et au troisième siècle ». L'écriture onciale du feuillet évangélique ayant les caractéristiques du grec de la période romaine, on en conclut que l'an 300 est la limite la plus basse que l'on puisse assigner à la transcription du document. D'autre part, nôtre feuillet est un feuillet de *codex*, non un fragment de *rotulus*, et les abréviations sont les abréviations de nos plus anciens manuscrits bibliques : deux constatations qui éloignent d'y voir un document de haute date. Ces considérants paléographiques sont, convenons-en, d'une médiocre rigueur; mais en tout état de cause, à dater le papyrus de Behnesa du troisième siècle, on propose une date approximative, et, somme toute, vraisemblable.

Ce feuillet unique est, avons-nous dit, un feuillet détaché d'un *codex*. Les premiers mots du texte, en effet, font suite à un texte évidemment donné par un feuillet antécédent. On en a une preuve nouvelle dans cet autre fait qu'une main, qui n'est point celle du copiste, mais une seconde main (*a later hand*), a inscrit à l'angle

(1) Λόγια Ἰησοῦ. *Sayings of Our Lord discovered and edited by* B. P. Grenfell and A. S. Hunt, Londres, Frowde, 1897. *Ueber die iüngst entdeckten Sprüche Jesu* von A. Harnack, Freiburg I. B., Mohr, 1897.

(2) *Revue biblique*, 1897, p. 494.

supérieur du feuillet le chiffre IA, savoir onze : notre feuillet faisait donc partie d'un cahier qui était le onzième cahier du *codex*, à supposer que le *codex* fût numéroté par cahiers, ce qui est l'ordinaire. MM. Grenfell et Hunt ont eu l'étrange idée de donner comme verso dudit feuillet ce qui nous paraît en être le recto et inversement (1).

Verso:

ΚΑΙ ΤΟΤΕ.ΔΙΑΒΛΕΨΕΙϹ
ΕΚΒΑΛΕΙΝ ΤΟ ΚΑΡΦΟϹ
ΤΟ ΕΝ ΤΩ ΟΦΘΑΛΜΩ›
ΤΟΥ ΑΔΕΛΦΟΥ ϹΟΥ ΛΕΓΕΙ
5 ΙC ΕΑΝ ΜΗ ΝΗϹΤΕΥϹΗ
ΤΑΙ ΤΟΝ ΚΟϹΜΟΝ ΟΥ ΜΗ
ΕΥΡΗΤΑΙ ΤΗΝ ΒΑϹΙΛΕΙ
ΑΝ ΤΟΥ ΘΥ ΚΑΙ ΕΑΝ ΜΗ
ϹΑΒΒΑΤΙϹΗΤΕ ΤΟ ϹΑΒ›
10 ΒΑΤΟΝ ΟΥΚ ΟΨΕϹΘΕ ΤΟ
ΠΡΑ ΛΕΓΕΙ ΙC Ε[C]ΤΗΝ
ΕΝ ΜΕϹΩ ΤΟΥ ΚΟϹΜΟΥ
ΚΑΙ ΕΝ ϹΑΡΚΕΙ ΩΦΘΗΝ
ΑΥΤΟΙϹ ΚΑΙ ΕΥΡΟΝ ΠΑΝ
15 ΤΑϹ ΜΕΘΥΟΗΤΑϹ ΚΑΙ
ΟΥΔΕΝΑ ΕΥΡΟΝ ΔΕΙΨΩ
ΤΑ ΕΝ ΑΥΤΟΙϹ ΚΑΙ ΠΟ›
ΝΕΙ Η ΨΥΧΗ ΜΟΥ ΕΠΙ›
ΤΟΙϹ ΥΙΟΙϹ ΤΩΝ ΑΝΩΝ
20 ΟΤΙ ΤΥΦΛΟΙ ΕΙϹΙΝ ΤΗ ΚΑΡ
ΔΙΑ ΑΥΤΩ[Ν] ΚΑ//ΒΛΕΙϹ

Recto:

////////////////ΗΝ ΠΤΩΧΙΑ
[ΛΕΓ]ΕΙ [ΙC ΟΠ]ΟΥ ΕΑΝ Ω
////////Ε////////ΘΕΟΙ ΚΑΙ
25 ////ϹΟ//Ε//// ΕϹΤΙΝ ΜΟΝ
////ΤΩ ΕΓΩ ΕΙΜΙ ΜΕΤ ΑΥ
Τ[ΟΥ] ΕΓΕΙ[Ρ]ΟΝ ΤΟΝ ΛΙ
ΚΑΚΕΙ ΕΥΡΗϹΕΙϹ ΜΕ
ϹΧΙϹΟΝ ΤΟ ΞΥΛΟΝ ΚΑΓΩ
30 ΕΚΕΙ ΕΙΜΙ ΛΕΓΕΙ ΙC ΟΥ
Κ ΕϹΤΙΝ ΔΕΚΤΟϹ ΠΡΟ
ΦΗΤΗϹ ΕΝ ΤΗ ΠΡΙΔΙ ΑΥ
Τ[Ο]Υ ΟΥΔΕ ΙΑΤΡΟϹ ΠΟΙ
ΘΕΡΑΠΕΙΑϹ ΕΙϹ ΤΟΥϹ
35 ΓΕΙΝΩϹΚΟΝΤΑϹ ΑΥΤΟ
ΛΕΓΕΙ ΙC ΠΟΛΙϹ ΟΙΚΟΔΟ
ΜΗΜΕΝΗ ΕΠ ΑΚΡΟΝ
[Ο]ΡΟΥϹ ΥΨΗΛΟΥϹ ΚΑΙ Ε
ΤΗΡΙΓΜΕΝΗ ΟΥΤΕ ΠΕ
40 [C]ΕΙΝ ΔΥΝΑΤΑΙ ΟΥΤΕ ΚΡ
[Β]ΗΝΑΙ ΛΕΓΕΙ ΙC ΑΚΟΥΕΙ
////ΙϹΤΟΕ////ΤΙΟΝ ϹΟΥ ΤΟ

Mais comme il y a solution de continuité dans le texte du papyrus

(1) Des deux marges du feuillet, l'une est presque intacte, l'autre est déchiquetée : or il n'est pas nécessaire d'avoir feuilleté beaucoup de manuscrits ayant souffert, pour savoir que c'est toujours la marge extérieure qui porte les traces d'usure, qui est attaquée par l'eau, le feu, les bêtes, alors que la marge intérieure est intacte. Ici la présomption est d'autant plus forte que « l'on peut remarquer qu'une bande de papyrus a été gommée sur le bord gauche du recto » : les éditeurs en concluent qu'on a voulu fortifier la marge extérieure et que le bord gauche du recto est cette marge extérieure : non, mais nous avons dans ces traces de gomme une trace de la juxtaposition d'un autre feuillet de papyrus, juxtaposition qui ne pouvait avoir lieu que dans la marge intérieure, évidemment. Quant à dire, avec les éditeurs, que le numéro *onze*, inscrit en tête (à gauche) du verso, est pour faire croire que « *the verso side came uppermost* », c'est oublier que les cahiers des manuscrits étaient foliotés le plus souvent au verso de leur dernier feuillet et non feuillet à feuillet sur le recto de chaque feuillet.

au passage d'une face à l'autre, par suite de la mutilation des lignes inférieures, cette inversion importe peu à la lecture. Nous reproduisons le texte du papyrus de Behnesa tel que MM. Grenfell et Hunt le publient (1).

Interprétons l'un après l'autre chacun des *logia* distincts que le papyrus contient.

I

... Καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σοῦ. Cette même maxime se lit chez Matthieu et chez Luc :

Matt. vii, 5.	Luc. vi, 42 :
...ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σοῦ τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σοῦ.	...ὑποκριτά. ἔκβαλε πρῶτον τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σοῦ, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σοῦ (2).

Ici le papyrus de Behnesa est exactement d'accord avec saint Luc, et d'accord sur une nuance délicate (τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ), qui semble bien être une élégance littéraire. — Si, comme nous le croyons, l'interversion proposée par MM. Grenfell et Hunt n'est pas soutenable, il conviendrait de chercher dans les lignes 41-42 le début du présent *logion*.

II

Λέγει Ἰησοῦς· Ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον, οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα. Voici une maxime qui ne se retrouve point dans nos évangiles; mais il convient de dire, avec M. Harnack, que dans sa construction, et aussi dans quelques-uns de ses éléments constitutifs, elle présente maints traits de relation avec la tradition des Synoptiques et même avec le quatrième évangile. L'expression « trouver le royaume de Dieu » est neuve sans doute, mais elle correspond à l'expression de Luc (xii, 31) et de Matthieu (vi, 33) « chercher le royaume de Dieu ». L'expression « voir Dieu » se retrouve chez Matthieu (v, 8). L'expression « le monde » est johannine et pauline. L'expression « le Père » est johannine. La cons-

(1) Le papyrus ne donne ni ponctuation, ni accents, ni esprits. On a mis entre crochets les restitutions certaines. On a souscrit d'un point les lectures douteuses. A la ligne 3, 9, 17, 18 on remarquera un signe ressemblant à une virgule : on suppose que c'est un trait de remplissage pour égaliser les lignes quand elles sont trop courtes. Les hachures indiquent les lacunes.

(2) Comme le fait observer M. H., le *Vaticanus* rejette ἐκβαλεῖν à la fin de la phrase, mais tous les autres onciaux et aussi le copte le placent là où nous le lisons dans le papyrus

truction ἐὰν μὴ... οὐ μὴ est une construction familière aux Synoptiques. Toutefois une observation est à faire que nous aurons à répéter dans la suite : il faut remarquer le parallélisme selon lequel sont groupés les termes de cette maxime, parallélisme à deux membres construits eux-mêmes parallèlement.

Ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον — οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
Καὶ ἐὰν μὴ σαββατίσητε τὸ σάββατον — οὐκ ὄψεσθε τὸν πατέρα.

Le parallélisme se retrouve chez les Synoptiques, mais il s'en faut de beaucoup qu'il y marque avec la régularité et l'insistance que nous constatons dans ce *logion* et que nous constaterons dans les suivants.

Que signifie cette maxime? Pour l'écrivain grec dont le papyrus de Behnesa nous a conservé la rédaction, le sens était : Si vous ne jeûnez pas du monde, vous ne trouverez pas le royaume de Dieu. Le monde est méchant et ses œuvres sont mauvaises, il convient de s'en abstenir, c'est là un thème familier aux écrivains chrétiens du deuxième siècle et de l'âge apostolique. Dans la pensée de l'écrivain grec, il ne s'agit point d'un jeûne réel, mais d'un jeûne figuratif. C'est ainsi que Clément d'Alexandrie, interprétant le texte *Bonum est homini uxorem non tangere,* parle des eunuques en esprit qui « se sont mutilés de tout péché pour le royaume des cieux », et il ajoute : « Heureux ceux-là qui jeûnent du monde : Μακάριοι οὗτοί εἰσιν οἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες (1). » — Si le premier membre du parallélisme est figuratif, le second membre sera vraisemblablement figuratif aussi, et il ne faudra pas prendre l'expression σαββατίζειν τὸ σάββατον au sens littéral d'observer le sabbat, sens que nous voyons les Septante lui donner. Le sens figuratif exprimera ici l'action de vivre la vie contraire à celle du monde, la loi de pureté du cœur opposée à la loi d'œuvres de mal. M. H. signale ce sens figuratif dans le *Dialogue avec le juif Tryphon* de saint Justin (2) : « La loi nouvelle veut que en tout vous sabbatisiez, tandis que vous croyez que la piété consiste à vous abstenir de travail un jour donné, sans voir la raison de ce commandement : non, s'il est parmi vous un parjure, ou un voleur, ou un impudique, qu'il se convertisse, et ainsi il aura sabbatisé les efficaces et véritables sabbats de Dieu (σεσαββάτικε τὰ τρυφερὰ καὶ ἀληθινὰ σάββατα τοῦ θεοῦ). » D'accord avec cette interprétation idéaliste, notre rédacteur aura voulu dire : Si vous ne vivez

(1) Clem. *Strom.* III, 15. — Cf. la récension de M. Heinrici, *Theol. Literaturzeitung.* 1897, p. 451.
(2) Justin, *Dial.* 12. — *Op. cit.*, p. 11.

pas selon la loi de sainteté, vous ne verrez pas le Père. — Mais la question est de savoir si ce sens spirituel, que nous voyons être le sens du rédacteur grec de notre *logion*, ne serait pas une interprétation idéaliste donnée à un *logion* qui originairement ne la comportait pas. On a remarqué avec à-propos que dans la tradition des Synoptiques lorsque le Sauveur parle à ses disciples de jeûne et de sabbat, c'est au sens littéral qu'il prend ces mots : les disciples jeûneront réellement, ils observeront le sabbat réellement (1). L'acception du mot jeûne et du mot sabbat au sens idéaliste d'abstinence et de pureté est une acception qui n'est point de la langue que nous voyons parler par les Synoptiques, et elle appartient à un christianisme hellénisant. D'autre part l'expression νηστεύειν τὸν κόσμον est d'une correction plus que douteuse, et MM. Grenfell et Hunt ont bien raison de dire que « un accusatif après νηστεύειν est *very harsh* » ! Lire τοῦ κοινοῦ ou bien τῶν κοινῶν, comme a proposé de le faire M. Quarry, est une lecture à laquelle l'étude du fac-similé ne permet pas de souscrire : la troisième lettre du mot commençant par KO est mutilée, il est vrai, mais ce qui en reste n'appartient certainement pas à un I ; la comparaison du KOCMOY de la ligne douze et du mot prétendu douteux de la ligne six confirme largement la lecture des éditeurs anglais. Nous restons en présence de la difficile leçon νηστεύειν τὸν κόσμον. M. Herz, dans une note publiée par le *Guardian* (28 juillet dernier), a présenté une explication ingénieuse, que d'excellents hébraïsants m'assurent être bien fondée, et qui consiste à voir dans νηστεύειν τὸν κόσμον la traduction excessivement littérale d'une expression néo-hébraïque : l'original aurait été אם לא תצומו לעולם et le traducteur grec n'aurait pas vu que dans le dialecte néo-hébreu, l'ἑβραΐδι διαλέκτῳ dont parle Eusèbe, le mot לעולם a le sens de *toujours* et non de *monde*. Le sens primitif aurait donc été : Si vous ne jeûnez toujours, vous ne trouverez pas le royaume de Dieu. — Mais alors, si le premier membre du parallélisme a eu primitivement ce sens littéral, le second devra être entendu littéralement ; σαββατίζειν τὸ σάββατον aura signifié d'abord « observer le sabbat », au sens des Septante ; et nous ne voyons pas ce qu'aurait de parallélique l'expression « abolir le sabbat » que propose M. Herz.

Si la première conjecture de M. Herz est admise, du même coup nous sommes en situation de supposer que l'original du *logion* en question était néo-hébreu et qu'il a été mis en grec par un helléniste qui en a sensiblement altéré le sens. Il a transformé, en effet, une maxime strictement ébionite posant en loi l'observance des jeûnes, — jeûnes

(1) *Op. cit.*, p. 12.

perpétuels à la façon des jeûnes de saint Jacques le Mineur dont nous parle Hégésippe, — et l'observance du sabbat, en une maxime qui ne prescrit plus que de s'abstenir des œuvres du monde et de vivre de la vie de sainteté intérieure.

III

Λέγει Ἰησοῦς· Ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου, καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς, καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας, καὶ οὐδένα εὗρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς, καὶ πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν, κ...β...ε...σ... Sur ces dernières lettres se termine, à la ligne 21, la soi-disant première page du papyrus : il nous manque la fin du *logion*. Mais est-ce un *logion* que nous avons sous les yeux? Ne serait-ce pas plutôt un *logion* et demi? Remarquons, en effet, que les deux premiers membres constituent une maxime équilibrée selon un exact parallélisme :

Ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου, — καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς·
Καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας, — καὶ οὐδένα εὗρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς.

La suite continue le même thème; mais, au lieu d'aoristes (ἔστην, ὤφθην, εὗρον), voici des présents (πονεῖ, εἰσιν); puis absence de toute antithèse avec les deux stiques précédents, en sorte que, s'il y a parallélisme, c'est un parallélisme d'un tour nouveau et s'accordant avec une suite, qui nous manque, non avec ce qui précède. Il est donc possible, penserais-je, que nous ayons là un *logion* suivi d'un autre *logion*, le premier *a* entier, le second *b* mutilé, distingués l'un de l'autre, non par la formule Λέγει Ἰησοῦς, mais simplement par καί. Il faudrait le lire ainsi :

Καί·
Πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν·
Κ...*β*...ε...σ...

Le *logion a* et le *logion b* sont tous deux des textes nouveaux. Toutefois les termes du *logion b* sont bien plus apparentés à la langue des Synoptiques que ceux du *logion a*. L'expression πονεῖ ἡ ψυχή μου rappelle le texte de Matthieu (XXVI, 38) et de Marc (XIV, 34) : Mon âme est triste jusqu'à la mort, Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου. Dire « mon âme » ou « mon esprit, » pour dire « je », est un hébraïsme qui se retrouve souvent chez les Synoptiques. Hébraïsme encore, l'expression « les fils des hommes » et l'expression « aveugles de leur cœur », et hébraïsmes qui ont leurs homologues chez les Synoptiques.

Au contraire, les éléments du *logion a* ne se retrouvent pas dans la tradition synoptique ou johannine. La violente image « Je les trouvai tous soûls » n'a pas sa pareille dans nos évangiles. Quant à l'image, « Je ne trouvai personne altéré parmi eux », elle forme l'exacte antithèse de l'image précédente et n'en est que le redoublement, selon la règle du parallélisme. Or ces éléments se retrouvent dans l'Évangile des Hébreux. Il y était question, dans un passage conservé par Eusèbe en sa *Théophanie*, du mauvais serviteur qui, au lieu de faire valoir son talent, l'a mangé avec les mérétrices : ἐσθίοντος καὶ πίνοντος μετὰ τῶν μεθυόντων. Et dans un autre texte, cité par Origène, que l'on a quelquefois attribué à ce même évangile et dont on fait aujourd'hui un *agraphon*, on lit : Καὶ Ἰησοῦς γοῦν φησιν : Διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθενοῦν, καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων (1). Ces rapprochements qui n'ont été faits par personne nous semblent très importants.

Reste la formule ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς. MM. Grenfell et Hunt ont judicieusement marqué que cette parole a dû être prêtée à Jésus ressuscité. M. Harnack objecte que la transition de l'aoriste ἔστην au présent πονεῖ n'a pas de sens, et que la supposition que le Christ ressuscité peine encore au service des hommes est incompréhensible. Assurément, répondrai-je; et rien ne confirme mieux la disjonction que j'ai proposée de faire du *logion* en deux *logia* indépendants. Si donc cette disjonction est admise, la parole ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς, étant une parole du Christ ressuscité, fait allusion à la vie mortelle du Christ, et non à sa préexistence.

Entendons bien la parole prêtée ici au Christ ressuscité. Elle comprend deux termes, dont le second est le redoublement du premier, ainsi qu'il convient à une pensée exprimée en style parallélique. Et donc il ne s'agira pas ici de deux états successifs, mais bien de deux états contemporains, simultanés : ἔστην ὤφθην désignent par un même temps verbal une même situation qui est celle du Christ contemplé dans sa chair mortelle. L'expression ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου ne désignera donc pas le Christ préexistant à l'incarnation, au sens où l'entend le prologue de saint Jean : « Il était dans le monde et le monde a été fait par lui... Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous... » Mais elle désignera l'état du Christ alors qu'il était dans le monde et visible en sa chair, par contraste avec l'état actuel du Christ, maintenant qu'il n'est plus de ce monde et que, invisible aux hommes,

(1) Nestle, *N. T. Supplementum*, p. 78 et 92.

il se manifeste seulement à des disciples élus pour leur révéler la sagesse que les ivrognes ne sont pas capables de comprendre.

Mais si, comme nous le pensons, il n'est question dans ce texte que de la postexistence du Christ par opposition à sa vie mortelle, tout l'échafaudage d'inductions si prestement édifié par M. H. supposant qu'il était question de préexistence, s'écroule. Sur la base de ce seul *logion* ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς, M. H. conjecturait l'existence d'un évangile, où, non plus l'évangéliste en un prologue, mais le Christ en personne proclamait sa préexistence comme être divin. « L'évangile, auquel est emprunté ce *logion*, doit avoir réellement été un évangile du Logos, soit que le mot de Logos y ait été prononcé, soit qu'il y ait manqué. Jusqu'ici nous ne possédions pas un seul fragment d'évangile qui combinât la pure tradition synoptique avec la théologie paulino-johannine et la mît en forme de sentences évangéliques prononcées par le Christ. Mais maintenant voici que nous possédons la trace d'un évangile, par sa forme et son contenu plus voisin des Synoptiques que l'évangile de Jean et moins émancipé que lui de la tradition primitive, et dans lequel cependant se rencontre cette formule ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου que l'on chercherait vainement dans le quatrième évangile et qui est la racine fatale de toutes les exagérations (*Masslosigkeiten*) qui se produiront plus tard ». Sur quoi M. H. conclut : « *Welch' ein Stück Geschichte der Theologie mit noch ungeklärten Ergebnissen liegt in diesem einen Logion!* » Oui, et c'est un brillant morceau comme la virtuosité de M. H. nous en donne si souvent ; mais si dans ce *logion* il n'est pas question de préexistence?

IV

MM. Grenfell et Hunt, par suite de l'interversion qu'ils ont adoptée, sont amenés à voir à la première ligne du recto de leur feuillet la fin du *logion* précédent. La ligne (22) est malheureusement fort altérée, comme l'était aussi la dernière ligne subsistant du verso (21). Les éditeurs anglais croient pouvoir (22) lire τὴν πτωχείαν. Le mot est intéressant, car il ne se rencontre pas dans le Nouveau Testament. D'accord en cela avec M. H., les éditeurs voient dans ce mot la fin du *logion* précédent. On aurait ainsi :

Πονεῖ ἡ ψυχή μου ἐπὶ τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὅτι τυφλοί εἰσιν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν
Κ...β...ε...σ... . . . . πτωχείαν.

Le sens échappe et le rapprochement de Apoc. III, 17 : Σὺ εἶ ὁ τα-

λαίπωρος καὶ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλός n'en donne pas le fil. Que si l'interversion proposée par les Anglais n'est pas légitime, le mot πτωχείαν appartiendra à un *logion* indépendant du *logion* Πονεῖ κ.τ.λ.

V

Λέγει Ἰησοῦς· Ὅπου ἐὰν ὦσιν ...ε... εοι καὶ ...ε... ἐστιν μόνος... ω ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ· ἔγειρον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με, σχίσον τὸ ξύλον κἀγώ ἐκεῖ εἰμί.

La seconde partie du *logion* est seule intégralement conservée. On a rapproché cette seconde partie d'une maxime de l'Ecclésiaste (x, 9) : Ἐξαίρων λίθους διαπονηθήσεται ἐν αὐτοῖς, σχίζων ξύλα κινδυνεύσει ἐν αὐτοῖς : celui qui retire des pierres [dans une carrière] sera blessé par elles, celui qui coupe des arbres sera menacé par eux. Ainsi Jésus serait censé dire : Dans la fatigue, dans le travail, je suis avec toi pour te soutenir par ma présence ; soulève la pierre, je suis-là ; fends du bois, je suis là encore. Cette interprétation, qui est celle de M. H., n'est pas plus séduisante que celle que MM. Grenfell et Hunt indiquent, sans y souscrire, et qui verrait dans cette partie du *logion* une expression panthéistique de la présence du Christ dans toutes les créatures, dans les pierres comme dans le bois, conformément à un texte de l'*Évangile d'Ève* cité par Épiphane (*Haer.*, XXVI, 3) : Ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ, καὶ ὅπου ἐὰν ᾖς ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι, καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος, καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς συλλέγεις με ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις (1). L'idée que le Christ est « répandu en tout » et s'identifie avec notre personne même jusque-là qu'il puisse dire : « Je suis toi et tu es moi », est une idée étrangère à notre *logion*. Et l'on en a la preuve, sinon expressément dans l'affirmation εὑρήσεις με et κἀγώ ἐκεῖ εἰμί, du moins dans l'affirmation qui fait antithèse : ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ. Cette affirmation se lit dans la première partie du *logion* καὶ ..ε.... ἐστιν μόνος ...ω ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ. Et elle en indique le sens général : Là où sont [plusieurs je suis], et s'il n'y en a qu'un, je suis avec lui (3). Les quelques lettres visibles des mots qui ont disparu créent ici une énigme, qui n'est pas résolue. M. H. conjecture :

Cette restitution est peu satisfaisante. On a beau nous dire que du moment où la leçon ΘΕΟΙ est sûre, la conjecture ἄθεοι s'impose, il n'en

Ὅπου ἐὰν ὦσιν οὐκ εἰσὶν ἄθεοι,
καὶ ὥσπερ εἷς ἔστιν μόνος, οὕτως ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ (2).

(1) Nestle, p. 81.
(2) M. Heinrici conjecture de son côté, p. 452 :

Ὅπου ἐὰν ὦσιν δύο ἐκεῖ... οι καὶ ἐγώ,
οὗ εἷς ἐστιν μόνος ἐκεῖ ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ.

est pas moins évident que ἄθεοι ne s'équilibre pas avec ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ, et que cela suffirait à faire douter de la leçon ΘΕΟΙ, si du reste l'inspection du fac-similé ne témoignait que le Θ est une lettre à deviner aux trois quarts! De plus, la construction ὥσπερ οὕτως implique toujours une relation de comparaison et non de concomitance, et dès lors la proposition ὥσπερ εἷς ἐστιν μόνος, οὕτως ἐγώ εἰμι μετ' αὐτοῦ ne se soutient grammaticalement point. Il faudra trouver autre chose (1).

Mais le sens est clair, et peut-être jette-t-il une certaine lumière sur la seconde partie du *logion*. Il n'est pas de réunion où je ne me joigne à mes fidèles : il n'est pas de *cubiculum* si clos où je ne pénètre : ni le bois ni la pierre ne m'arrêtent. Habacuc disait (II, 11) : λίθος ἐκ τοίχου βοήσεται καὶ κάνθαρος ἐκ ξύλων φθέγξεται αὐτά : car une maison est faite de pierre et de bois. Notre *logion* aura voulu dire : La maison est toute pleine du Christ.

VI

Λέγει Ἰησοῦς · Οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν. Le *logion* se compose de deux membres qui s'équilibrent toujours selon la loi d'un exact parallélisme. Le premier membre : « Un prophète n'est pas reçu dans sa patrie », se retrouve mot à mot (2) dans Luc (IV, 24), tandis que Matthieu (XIII, 57) et Marc (VI, 4-5) ont de sensibles variantes :

MARC.	MATT.	LUC.
Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.	Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.	Οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ.

Cette rencontre du *logion* et de Luc est la seconde que nous notions dans le papyrus de Behnesa. En toute hypothèse, ce membre du *logion* est tout à fait dans la tradition des Synoptiques. —

(1) « Non enim sunt congregati in nomine meo inter quos ego non sum » est une glose intéressante au passage Matt. XVIII, 20 que nous lisons dans le ms. g^1 de l'ancienne latine. « Ubi unus est, ibi et ego sum » est un *agraphon* tiré par M. Resch de saint Ephrem, *op. cit.* p. 17.

(2) Remarquez, en effet, que Luc seul dira οὐδείς et, plus particulièrement, qu'à Luc seul appartient δεκτός. M. H. (*op. cit.*, p. 22) note que la leçon ἑαυτοῦ de Luc est donnée par les mss. ℵ et D, tous les autres onciaux donnant αὐτοῦ, comme le papyrus de Behnesa.

Par contre, le second membre est nouveau : « Ni un médecin ne fait de guérisons parmi ceux qui le connaissent. » Toutefois Matthieu et Marc ont écrit que Jésus ne fit point là de miracles, et Marc ajoute εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν : d'où l'on peut conclure que Marc ne connaissait point la parole : « Ni un médecin ne fait de guérisons parmi ceux qui le connaissent. »

VII

Λέγει Ἰησοῦς · Πόλις ᾠκοδομημένη ἐπ' ἄκρον ὄρους ὑψηλοῦ καὶ ἐστηριγμένη οὔτε πεσεῖν δύναται οὔτε κρυβῆναι. Le parallélisme ici a rompu son équilibre. Mais nous dirons volontiers, avec M. H., que le *logion* n'est pas donné dans sa forme originale : est-ce qu'une ville tombe du haut d'une montagne? On peut conjecturer que la forme originale était : Une ville bâtie sur le haut d'une montagne ne peut être cachée, ni une maison fondée sur la pierre ferme ne peut tomber. Le premier membre du parallélisme se retrouverait chez Matthieu (v, 14), le second, chez Luc (vi, 48).

VIII

Λέγει Ἰησοῦς · Ἀκουείς ...σ...ο... τον σου.. La lecture du mot ἀκούεις est douteuse. La conjecture εἰς τὸ ἐνώπιόν σου l'est plus encore. C'est tout ce que l'on peut dire de ce fragment de texte (1).

*
* *

Avant de conclure, donnons d'ensemble nos *logia* en français.

I... *et alors tu verras à extraire le fétu qui est dans l'œil de ton frère.*

II. *Jésus dit : Si vous ne jeûnez du monde, vous ne trouverez pas le royaume de Dieu, et si vous ne sabbatisez le sabbat, vous ne verrez pas le Père.*

III. *Jésus dit : Je fus au milieu du monde et en chair je fus vu par eux, et je les trouvai tous soûls, et personne ne trouvai altéré parmi eux. — Et : Mon âme peine sur les fils des hommes parce qu'ils sont aveugles de leur cœur, et...*

(1) Je prie cependant que l'on rapproche le mot ἀκούεις de cette ligne 41 et le mot διαβλέψεις de la ligne 1. Les éditeurs anglais ont voulu distinguer radicalement par leur interversion ce *logion* VIII du *logion* I, alors que ces deux *logia* ont ceci de commun qu'ils sont tous deux à la seconde personne du singulier, comme il conviendrait si ces deux *logia* n'en constituaient réellement qu'un.

IV... *la pauvreté.*

V. *Jésus dit : Là où ils sont < réunis je suis aussi >, s'il en est un tout seul, je suis avec lui; soulève la pierre et là tu me trouveras, ouvre le bois je serai là encore.*

VI. *Jésus dit : Ni un prophète n'est reçu dans sa patrie, ni un médecin n'opère de guérisons parmi ceux qui le connaissent.*

VII. *Jésus dit : Une ville, bâtie sur la pointe d'une montagne élevée, et fondée, ne peut tomber, ni être cachée.*

VIII. *Jésus dit : Tu entends...*

*
* *

Venons aux conclusions que l'on peut présenter sur la nature et l'origine des *logia* du papyrus de Behnesa.

On peut d'abord dire, avec M. H., ce qu'ils ne sont pas. — Et avant tout ils ne sont pas « quelque reste de l'évangile primitif qu'avec raison on regarde comme la source principale de Matthieu et de Luc ». Toutefois nous ne saurions recevoir la raison qu'en donne M. H., à savoir que l'expression ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς suppose une théologie de la préexistence qui, si elle était la théologie de l'évangile primitif, aurait donné à ses dérivés (Matthieu, Luc) un tout autre caractère : nous ne croyons pas, en effet, qu'il soit question là de préexistence, et nous avons motivé plus haut notre sentiment. Mais il est vrai que ladite expression suppose un récit de la vie ressuscitée tel qu'il ne se rencontre ni chez Matthieu, ni chez Luc. — En second lieu, il n'y a pas à parler des soi-disant *logia* que Papias aurait commentés dans ses *Exegeses* : « Papias n'avait pas en main une telle collection de *logia*, ses explications avaient trait aux évangiles », dit justement M. H. — En troisième lieu, nos *logia* « ne sont point une portion ou un extrait d'un évangile gnostique ». La raison de M. H. est que si nous entendons par gnosticisme l'esprit dualiste, docète ou panthéiste, on peut dire qu'il n'y en a pas trace dans nos *logia*. Nous serions moins affirmatif. L'expression ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς ne peut-elle pas avoir un sens docète? On l'accorderait facilement avec le docétisme du fragment des *Acta Iohannis*, si caractéristique, que vient de publier M. James. Aussi l'hypothèse d'une influence docète ne doit pas être écartée si rigoureusement. — En quatrième lieu, et nous souscrivons ici à la thèse de M. H., nos *logia* « ne sont pas ou ne sont très vraisemblablement pas une page arrachée à un évangile, mais un extrait très délibérément fait d'un évangile ». Les maximes, en effet, n'ont aucune suite ; la première et la dernière sont des paroles

adressées à *un* interlocuteur (διαβλέψεις, ἀκούεις), la seconde s'adresse à plusieurs interlocuteurs (νηστεύσητε, σαββατίσητε, εὕρητε, ὄψεσθε); la troisième et la cinquième doivent s'entendre de la vie ressuscitée, tandis que la sixième est sûrement du ministère en Galilée. — Cinquièmement, nos *logia* étant des extraits, « il est sûr qu'ils ne sont pas extraits des évangiles canoniqués », dit M. H. On pourrait avoir quelque doute pour le premier *logion* et pour le sixième, qui semblent devoir quelque chose à Luc; mais l'impression que donne l'ensemble doit faire prévaloir l'hypothèse que « très vraisemblablement nos *logia* sont extraits d'un évangile qui au moins substantiellement se rattache à la tradition synoptique ». Quel sera cet évangile?

MM. Grenfell et Hunt ont pensé à deux évangiles apocryphes auxquels il était bien naturel de penser, l'*Évangile des Hébreux* et l'*Évangile des Égyptiens;* mais ils n'ont pas cru pouvoir s'arrêter soit à l'une, soit à l'autre de ces identifications. M. H. a repris à son compte l'hypothèse de l'*Évangile des Égyptiens*, évangile au profit duquel depuis quelque temps il a fait une forte réclame! Et son sentiment est que « un haut degré de vraisemblance » est acquis à l'hypothèse que les *logia* de Behnesa sont des extraits de l'*Évangile des Égyptiens*.

On nous permettra de faire sur cette hypothèse de fortes réserves.

Il semble que l'on ait excessivement grossi l'importance de cet *Évangile des Égyptiens*. Il est mentionné par Origène; encore est-il qu'Origène le mentionne de titre seulement, et comme un évangile hérétique; il en parle dédaigneusement et sans l'avoir probablement jamais utilisé. L'auteur des *Philosophoumena* n'en parle que de seconde main, comme d'un évangile apocryphe où les naasséniens (gnostiques) prétendent trouver la justification de la métempsycose. Saint Épiphane (lui encore de seconde main) parle de cet apocryphe à propos des sabelliens : « L'erreur des sabelliens et l'autorité de leur erreur est puisée par eux dans certains apocryphes, surtout le prétendu *évangile égyptien*, ainsi que quelques-uns l'ont nommé : dans cet évangile se rencontrent maintes maximes semblables [au sabellianisme], soi-disant énoncées en secret et mystérieusement par le Sauveur enseignant ses disciples : par exemple, que le Père est le même que le Fils et le même que le Saint-Esprit. » Clément d'Alexandrie cite textuellement l'*Évangile des Égyptiens*, et il le cite à trois reprises différentes, c'est vrai : encore est-il qu'il cite trois fois le même morceau (la réponse de Jésus à Salomé), et, comme Clément a coutume de citer de seconde main, il est très important de noter que nous savons de qui il tient sa citation, une fois de l'encratite Cassianos, une fois du valentinien Théodotos. Il se trouve que ce même fameux mor-

ceau est cité dans la *Secunda Clementis* (1) : il est cité d'ailleurs inexactement, car le propos tenu par Jésus à Salomé est ici censé tenu par Jésus à un inconnu, et, en outre, on l'interprète à contre-sens en lui donnant une signification nullement encratite : on peut donc dire que la *Secunda Clementis* cite le mot comme un mot connu, simple citation de prédicateur, loin de conclure que la *Secunda Clementis* tient l'*Évangile des Égyptiens* pour une écriture canonique (2). Et alors que reste-t-il de l'autorité de ce grand évangile? Qu'il est cité par Cassianos et par Théodotos, encore qu'il ne soit pas démontré que la citation de Théodotos n'est pas prise à Cassianos.

Or voici le texte donné par Cassianos, le seul fragment authentique de l'*Évangile des Égyptiens :*

Τῇ Σαλώμῃ πυνθανομένῃ, μέχρι πότε θάνατος ἰσχύσει, εἶπεν ὁ κύριος· Μέχρις ἂν ὑμεῖς αἱ γυναῖκες τίκτετε· ἦλθον γὰρ καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας. Καὶ ἡ Σαλώμη ἔφη αὐτῷ· Καλῶς οὖν ἐποίησα μὴ τεκοῦσα; Ὁ δὲ κύριος ἠμείψατο λέγων· Πᾶσαν φάγε βοτάνην, τὴν δὲ πικρίαν ἔχουσαν μὴ φάγῃς. Πυνθανομένης δὲ τῆς Σαλώμης πότε γνωσθήσεται τὰ περὶ ὧν ἤρετο, ἔφη ὁ κύριος· Ὅταν οὖν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ.

(1) Quant à attribuer la *Secunda Clementis* au pape Soter, c'est là une hypothèse que nous ne croyons pas motivée.

(2) Mais il y a dans la *Secunda Clementis* d'autres citations des paroles du Christ : trois sont prises dans les Synoptiques textuellement, d'autres sont des citations infiniment plus libres, trois sont tenues par des critiques comme Hilgenfeld, Lightfoot, Harnack, pour des emprunts faits à l'*Évangile des Égyptiens*. — 1° « Le Seigneur dit : Si vous êtes avec moi réunis dans mon sein, et si vous n'observez pas mes préceptes, je vous rejetterai et vous dirai : Retirez-vous de moi; je ne sais d'où vous êtes, artisans d'iniquité. » (IV, 5.) — 2° « Le Seigneur dit : Vous serez comme des brebis au milieu des loups. Et Pierre répondant lui dit : Et si les loups déchirent les brebis? Jésus répondit à Pierre : Que les brebis ne redoutent point les loups après leur mort; et vous, ne redoutez point ceux qui vous tuent et après ne vous peuvent plus rien faire : mais redoutez celui qui, après que vous serez morts, a pouvoir sur votre âme et sur votre corps et vous peut jeter dans la gehenne du feu. » (V, 2-4.) — 2° « Le Seigneur dit dans l'évangile : Si vous n'observez pas le petit, qui vous donnera le grand? Je vous dis : Qui est fidèle dans le moindre sera fidèle dans l'important. » (VIII, 5.) — Le fait que ces trois textes proviendraient de l'*Évangile des Égyptiens* est « supposé avec une haute vraisemblance », nous assure-t-on, et cette « haute vraisemblance » tient uniquement à ce que l'on trouve dans la *Secunda Clementis* un emprunt à ce même évangile. A quoi nous répondons : 1° Il n'est pas établi, nous venons de le voir, que l'auteur de la *Secunda Clementis* ait eu en mains l'*Évangile des Égyptiens*, cité par l'encratite Cassianos et le valentinien Théodotos. — 2° Il n'est pas établi même comme vraisemblance que les trois propos ci-dessus doivent appartenir à l'*Évangile des Égyptiens :* le premier dépend pour sa majeure part de saint Luc, XIII, 27; le second de saint Matthieu, X, 28, et de saint Luc, X, 3; le troisième de saint Matthieu, XXV, 21-23, et de saint Luc, XVI, 10. Et si quelques traits, comme « Si vous êtes avec moi réunis dans mon sein... Et si les loups déchirent les brebis... », peuvent faire penser à un évangile apocryphe, l'idée que l'âme et le corps sont ensemble pris dans la gehenne du feu fait penser à une doctrine très contraire à la métempsycose, que nous avons vu reprocher à l'*Évangile des Égyptiens*. Il se pourra donc que la *Secunda Clementis* ait cité un évangile apocryphe d'une certaine valeur, à rapprocher du fragment du Fayoum et de nos *logia;* mais cet évangile n'est pas l'*Évangile des Égyptiens*.

Que si maintenant on veut bien rapprocher de ce texte nos *logia*, comparer leur structure si rigoureusement parallélique à la forme libre de ce dialogue, on aura vivement l'impression que ce dialogue et nos *logia* n'ont point de parenté littéraire. Observez surtout que l'*Évangile des Égyptiens* écrit : εἶπεν ὁ κύριος, ὁ δὲ κύριος ἠμείψατο λέγων, ἔφη ὁ κύριος. Nos *logia*, au contraire, disent uniformément : λέγει Ἰησοῦς. C'est là plus qu'une nuance (1). Pour ces raisons, et pour celles qui vont venir les confirmer, nous ne croirions pas volontiers à l'identité de l'*Évangile des Égyptiens* et de la source de nos *logia*.

Le tour parfaitement hébreu de ces maximes nous frappe davantage. Ce sont là des sentences hébraïques mises en grec avec quelque élégance sans doute, mais demeurées hébraïques par leur parallélisme et par leurs images. La remarque de M. Herz sur l'expression νηστεύειν τὸν κόσμον fortifie singulièrement l'hypothèse qui verrait dans nos *logia* une traduction d'un évangile, — non point fabriqué par des mains grecques comme l'*Évangile des Égyptiens*, — mais traduit de l'araméen ou de l'hébreu en grec comme l'a été l'*Évangile des Hébreux*. Des expressions comme εὗρον πάντας μεθύοντας s'accorderaient bien avec l'encratisme sans doute, mais également avec le rigorisme des judaïsants : et la maxime « si vous ne jeûnez toujours..., si vous ne sabbatisez le sabbat... » ne conviendrait-elle pas exclusivement à ces derniers? Le docétisme du mot ἐν σαρκὶ ὤφθην n'aurait rien qui pût répugner au judéo-christianisme. Ce sont là des données qui nous paraissent très fermes. S'il est vrai, comme on l'a supposé, que l'*Évangile des Hébreux* ait été traduit en grec pas beaucoup plus tard que le premier decennium du second siècle et qu'il l'ait été en Égypte (2), il semble qu'il puisse être un candidat sérieux à la revendication des *logia* du papyrus de Behnesa.

A moins de s'en tenir à l'hypothèse de MM. Grenfell et Hunt acceptée par M. Heinrici, et d'après laquelle nos *logia* seraient un fragment d'une collection de maximes du Christ, collection indépendante de nos évangiles canoniques, de caractère « Johanneisch-lukanisch », comme dit M. Heinrici, et antérieure aux premiers évangiles gnosticisants, soit antérieure à l'an 140 environ.

Engelberg. Pierre Batiffol.

(1) « Das einfache Ἰησοῦς ist übrigens ein Zeichen hohen Alters ; ὁ κύριος wird bei Citaten im 2 Jahrh. gewöhnlich gesagt. » (*Op. cit.*, p. 25, n. 2.) Cette observation, du reste, pourrait jeter quelque lumière sur l'auteur de notre florilège. Si ce florilège a été dressé au second siècle, si au second siècle un chrétien aurait difficilement dit Ἰησοῦς, ne serait-ce pas que l'auteur du florilège n'est pas chrétien?

(2) Harnack, *Chronologie*, p. 647.

QUESTION JOHANNINE

LES

ALOGES ASIATES ET LES ALOGES ROMAINS

M. Harnack vient de revoir la critique de la tradition johannine. On saura gré à l'historien d'avoir élagué d'une main ferme toutes les superfétations hasardées que l'école de Tubingue avait apportées dans le débat. Toutefois la solution qu'il propose, à savoir que le presbytre Jean de Papias, oublié et confondu dès Irénée avec l'apôtre Jean, est vraisemblablement l'auteur du quatrième évangile, semblera décevante. Ce n'était pas la peine en effet, et les meilleurs amis du professeur de Berlin le reconnaîtront eux-mêmes, de soumettre les quelques textes que la tradition enregistre à une exégèse aussi rigoureuse, de combattre à outrance l'apostolat asiate de Jean, fils de Zébédée, de nier la possibilité d'une influence de sa part dans la composition de l'Évangile, pour reconnaître en fait l'influence johannine et pour arriver à cette formule finale : Εὐαγγέλιον Ἰωάννου (τοῦ πρεσβυτέρου) κατὰ Ἰωάννην (τὸν Ζεβεδαίου). Cette solution pourrait être admise par un exégète catholique qui presserait le sens de κατὰ; mais la critique historique, sans parler de la logique, lui sera moins bienveillante.

Après avoir déclaré que les presbytres du prologue de Papias ne sont pas les apôtres, que Papias n'a pas été disciple de Jean, fils de Zébédée, que le presbytre Jean fut en Asie Mineure la personnalité en vue et y exerça un apostolat prépondérant, M. Harnack arrive au témoignage d'Irénée et essaie de rompre cette tradition si consistante que nous croyons inéassable : Irénée, Polycarpe et Jean. Je ne sache pas qu'il y ait un Père apostolique aussi maltraité aujourd'hui que l'évêque de Lyon. Jülicher (1), Schürer (2), Corssen (3), Harnack (4), pour ne parler que de quelques modernes, se montrent durs à son égard et défiants pour sa qualité de témoin. On ne lui pardonne pas sa trop grande crédulité aux dires des presbytres, d'avoir pris au sérieux les rêveries de ces vieillards un peu gourmands, absorbés dans leurs

(1) *Einleitung in das N. T.*, p. 252.
(2) *Ueber den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage*, p. 71.
(3) *Monarchianische Prologe*, p. 109.
(4) *Altchristliche Litteratur*, II, I, p. 335.

espérances de millénaires, et dissertant sur l'abondance future des treilles qui couvraient les coteaux du Lycus. On lui reproche surtout d'avoir fait mourir Jésus-Christ vieux, *aetatem seniorem habens*, sous Claude et peut-être sous Néron, et de vouloir à tout prix faire passer cette donnée extravagante comme apostolique. M. Corssen trouve dans ce fait l'évidence effrayante du manque complet de sens historique chez le principal hérésiologue du deuxième siècle, et on conclut généralement qu'il ne connaît aucune tradition sur la composition de l'Évangile de Jean.

M. Harnack arrive ensuite à des témoins qui sont fort importants pour lui, à un groupe asiate dont beaucoup citent le nom sans en connaître d'une façon précise les tendances doctrinales. Ce sont les Aloges. Il leur consacre deux notices assez courtes ; mais avec quelle sympathie il traite cette petite Église (1)! Elle n'a pas admis les écrits johanniques. Comment, se demande le critique, de simples chrétiens, qui n'étaient ni montanistes ni gnostiques, auraient-ils pu rejeter ce livre, si son origine apostolique eût été ferme et indiscutable? Est-ce que ce rejet ne doit pas être considéré comme une preuve que l'origine et la dignité du quatrième évangile n'étaient pas encore solidement établies même en Asie Mineure, à la fin du deuxième siècle? Si l'opposition fût venue d'un parti hérétique, on pourrait porter un autre jugement; mais ces témoins sont des chrétiens d'Asie, qui ont la même *regula fidei* que la grande Église, qui reconnaissent les Synoptiques et en sont les gardiens scrupuleux.

Les aloges sont-ils des chrétiens aussi simples, aussi orthodoxes, aussi purement attachés à la *regula fidei* que le croient les critiques modernes? Ont-ils fait une opposition au quatrième évangile en se plaçant sur le terrain traditionnel? Ou bien l'ont-ils faite pour un tout autre motif? N'ont-ils pas apporté, au contraire, dans le débat un parti pris systématique? Telles sont les questions qu'il importe d'éclaircir, ou mieux de mettre au point, et qui formeront la première partie de cette étude. Dans la seconde, nous nous demanderons s'il y a eu, en dehors des aloges asiates, des aloges romains, comme le dit M. Corssen dans son remarquable travail sur les prologues monarchiens.

Bibliographie. — On trouvera indiquées chez Harnack (*Geschichte der altchristlichen Litteratur* I, toutes les sources relatives aux aloges et aux monarchiens. Parmi les travaux modernes, nous avons lu principalement : Harnack, *Dogmengeschichte*, I; — *Geschichte der altch. Litteratur* II, I; — Zahn, *Geschichte der Neutestamentlichen Canons;* — Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*

(1) *Altchr. Litt.*, p. 670; *Dogmengeschischte*, I, p. 616-621.

Texte und Untersuchungen, B. XV. Heft 1; — JUELICHER, *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1896, pages 841-852.

*
* *

Les adversaires des écrits johanniques ont été appelés par Épiphane Ἄλογοι. Εἶχον γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. Chez Irénée, ces adversaires des écrits johanniques sont des Innomés. Épiphane les désigne ainsi vraisemblablement parce qu'ils ne reçoivent pas le logos qui a été annoncé par Jean. Cette dénomination n'est pas exacte, ou tout au moins elle mérite explication. Je fais abstraction du jeu de mot assez facile auquel Épiphane, le venimeux Épiphane, comme l'appelle Corssen, s'est prêté. D'après leur nom, les Aloges seraient avant tout des négateurs de la doctrine du logos, de la préexistence et de la divinité du Christ. Telle n'est pas leur hérésie; ils sont proprement et spécifiquement des adversaires du montanisme et du prophétisme, comme nous allons le voir. L'épithète d'apneumatiques leur conviendrait mieux. C'est ainsi que les caractérise Irénée, leur plus ancien historien, et la courte notice qu'il leur consacre est supérieure en précision au traité diffus de l'évêque de Salamis.

Au livre III, chapitre II, 9, Irénée parle du tétramorphe et de l'évangile de Jean qui le clôt. Il condamne dans le dernier paragraphe ceux qui rejettent l'économie de Dieu en niant le type Jean. Marcion d'abord, puis d'autres chrétiens qui sont des Innomés, avons-nous dit. Le vrai motif de leur opposition est leur condamnation de toute effusion du Saint-Esprit. *Alii vero ut donum Spiritus sancti frustrentur quod in novissimis temporibus secundum placitum Patris effusum est in humanum genus illam speciem non admittunt quod est secundum Johannis evangelium in qua Paracletum se missurum Dominus promisit, sed simul et evangelium et propheticum repellunt Spiritum.*

A la base de leur critique vis-à-vis du tétramorphe, on trouve la négation résolue des charismes prophétiques. S'ils étaient logiques, continue Irénée, ils devraient rejeter l'apôtre Paul qui dans sa première lettre aux Corinthiens parle en termes exprès de l'effusion du Saint-Esprit. Quels sont ces adversaires du tétramorphe? Un texte incohérent, « *qui pseudoprophetæ quidem esse volunt, propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia* », a induit en erreur Tillemont et Döllinger. Selon ces historiens, les hérétiques innomés seraient des montanistes, lesquels veulent être prophètes, de faux prophètes, aurait ajouté Irénée, et s'ils repoussent la grâce prophétique de l'Église, c'est qu'ils se la réservent pour eux seuls. Zahn critique cette identification avec esprit; ces hérétiques auraient pu également en bannissant de l'Église l'évangile

de Jean se le réserver aussi pour eux seuls. Nous ne parlons pas de l'opinion de Lipsius qui voyait en eux des Ophites; ceux-ci n'étaient pas opposés à la prophétie. Quel que soit le jugement que l'on puisse porter sur la correction du professeur d'Erlangen qui lit « *nolunt* » au lieu de « *volunt* », on consent à dire presque unanimement aujourd'hui que les Innomés sont les adversaires des Montanistes qui repoussent de l'Église prophètes et prophéties et qui partagent le même sort que leurs ennemis, l'excommunication d'entre les frères, « *similia patientes his qui propter eos qui in hypocrisim veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent* ». Irénée ne dit pas s'ils ont rejeté d'autres écrits que le quatrième évangile, ce qui eût été sortir de son sujet; ils ne parlait que des adversaires du tétramorphe. Il n'a exposé, au même paragraphe, que les attaques de Marcion contre les évangiles, et ne dit rien de la façon dont celui-ci traitait saint Paul. Il est plus que vraisemblable qu'ils ont exclu du canon l'Apocalypse à cause de son allure prophétique, et cela d'autant plus que cet écrit était le livre fondamental dans lequel puisaient tous les Montanistes.

Devons-nous nécessairement identifier ces adversaires du quatrième évangile avec les Aloges d'Épiphane (1)? Nous ferons remarquer que chez les deux hérésiologues, ils n'appartiennent à aucune des nombreuses sectes classifiées et réfutées. Dans Irénée comme dans le Panarium, ils sont des Innomés et Épiphane les trouvant sans nom, a dû créer un mot qui les caractérisât. De plus, ils semblent porter contre eux la même condamnation. Irénée conclut : « *Per hæc igitur omnia peccantes in Spiritum Dei in irremissibile incidunt peccatum* ». Le jugement d'Épiphane suppose un péché identique qui doit être un rejet des charismes prophétiques : Φθάνει δὲ καὶ ἐπ' αὐτοὺς τὸ εἰρημένον, ὅτι τῷ βλασφημοῦντι εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὐδὲ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, οὐδὲ ἐν τῷ μέλλοντι (XXXV).

Il importait d'accentuer ces rapprochements, car la physionomie des Aloges d'Épiphane semblerait à première vue différente de celle des Innomés de l'évêque de Lyon, et il y avait lieu de douter de leur identité. Chez Irénée ils ne sont les adversaires de l'Évangile de Jean que parce qu'ils sont les adversaires exagérés du Montanisme. Épiphane oublie cette tendance doctrinale si importante, et il nous les représente comme de purs critiques. Si plusieurs savants contemporains, dit Zahn, n'ont pas compris l'exposition si claire d'Irénée, peut-on s'étonner qu'Épiphane dont le flair critique et historique est assez

(1) Epiphane, *Adversus hæreses*, LI.

borné, n'ait pas discerné dans ses sources ce caractère essentiel des Aloges?

Quelle est donc leur critique à l'égard de l'évangile de Jean? Puisqu'ils rejettent le logos qui a été annoncé par Jean, dit Épiphane, il faut les appeler Aloges. Cette phrase pourrait faire supposer que les intérêts christologiques ont prédominé chez ces hérétiques et que ces intérêts ont été la vraie cause de leur polémique à l'égard de l'évangile; mais il est certain que ce sens n'est pas celui des documents utilisés par Épiphane, et ce serait exagérer la pensée de notre hérésiologue que de supposer qu'il ait lui-même cru à de telles préoccupations. Ils rejettent les écrits johanniques pour deux motifs : Οὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν Ἐκκλησίᾳ, III : Οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις, IV. Ces livres ne peuvent donc pas être de l'apôtre Jean, et les Aloges les attribuaient à Cérinthe. Le quatrième évangile leur apparaît comme dissonant, parce qu'il ne groupe pas les faits de la même façon, parce qu'il ne conserve ni l'ordre pragmatique, ni l'ordre chronologique des trois Synoptiques. Épiphane nous a conservé un spécimen de leur critique. On reproche à notre auteur de lier sans poser aucun intervalle, l'incarnation, le témoignage de Jean-Baptiste, le choix des apôtres, puis, le lendemain, le voyage en Galilée, et, trois jours après, les noces de Cana, de raconter tous ces faits comme s'ils étaient consécutifs les uns aux autres et cela immédiatement. Tel n'est pas l'ordre dont témoignent les Synoptiques, disent-ils. Ceux-ci interposent la tentation et la retraite au désert; alors seulement le Seigneur revient et choisit ses disciples. Il ment, cet évangile qui porte le nom de Jean, répètent-ils encore (XVIII). Après avoir affirmé que le Verbe est devenu chair, il ajoute aussitôt : Des noces eurent lieu à Cana en Galilée. Le calendrier johannique qui enregistre les faits de Jésus jour par jour, cette première semaine si laborieuse dont tous les lendemains sont indiqués avec tant de précision, déroutaient ces bons critiques. Ils relevaient de plus une seconde contradiction. Le quatrième évangile fait mention de deux fêtes de Pâques, tandis que les autres ne parlent que d'une seule, XXII. Telles sont les seules objections que nous ait conservées Épiphane. Les Aloges sont donc des critiques, comme nous l'avons dit; on avouera qu'ils n'étaient pas très forts. Les modernes aiment à voir des prédécesseurs dans ce petit groupe asiate, dans ces chrétiens opiniâtres et bornés, mais ils devront reconnaître que les vraies objections de la critique interne n'ont pas été soulevées, ni même soupçonnées, par eux. Ces difficultés, qu'une lecture attentive et un peu intelligente eût suffi à résoudre, ont-elles été le motif principal et décisif de leur attitude vis-à-vis du quatrième évan-

gile? Nous ne le croyons pas. Zahn a remarqué avec raison que dans la dispute paschale qui fut menée par des adversaires autrement intelligents, lesquels par conséquent pouvaient opposer des difficultés beaucoup plus graves, l'authenticité du quatrième évangile n'a pas été mise en doute. Valentin a défendu l'apostolat d'un an, et malgré cela il lisait le quatrième évangile comme canonique.

Si Épiphane peut être accusé de négligence quand il nous a parlé de l'opposition faite par les Aloges contre l'évangile, il nous a donné par contre une relation tout à fait intéressante de leur attitude vis-à-vis de l'Apocalypse. Cette relation éclaire d'un jour très vif les tendances doctrinales de la secte, elle permet de la dater, de la classer définitivement et de l'identifier avec les Innomés de l'évêque de Lyon. Je veux parler de leur attaque contre la prophétie sur Thyatire. Le récit d'Épiphane a été mal lu même par Zahn et par Harnack. C'est à M. Corssen que nous en devons l'interprétation intelligente, la seule possible.

Les Aloges prenaient des airs de mépris vis-à-vis de l'Apocalypse et allaient jusqu'à la raillerie. Quelle peut bien être l'utilité religieuse de l'Apocalypse quand elle parle de ces sept anges auxquels on distribue sept trompettes? Ils disaient aussi de la prophétie sur Thyatire : Mais à Thyatire, il n'y a pas de communauté chrétienne! Comment Jean a-t-il pu écrire à une Église qui n'existait pas? πῶς οὖν ἔγραψε τῇ μὴ οὔσῃ; M. Harnack a compris qu'ils voulaient attaquer la valeur historique de l'Apocalypse. Quand l'auteur écrivit ce livre, il n'y avait pas encore d'Église à Thyatire; l'auteur aurait donc commis une erreur d'histoire, par conséquent il ne pouvait être l'apôtre Jean. Ce sens n'est certainement pas exact. Ce que les Aloges soulignent de leur raillerie, c'est une erreur de prophétie; ce n'est donc pas la valeur historique du livre qu'ils mettent en doute, mais sa valeur prophétique. Ils ne reprochent pas à l'auteur de ne pas connaître son temps et ses contemporains, ils le ridiculisent pour avoir été un mauvais prophète. Telle est la vraie signification de leur attaque. C'est ainsi que l'a comprise Épiphane, et tous ses efforts tendent à montrer que l'avenir n'a pas donné un démenti au voyant de Patmos. Puisqu'ils disent qu'il n'y a pas d'Église à Thyatire, ils montrent que Jean a été prophète, δεικνύουσι προπεφητευκέναι τὸν Ἰωάννην. En effet l'Esprit-Saint, continue Épiphane, a eu à cœur de nous révéler comment devait errer l'Église après le temps des Apôtres, de Jean et de ses successeurs. Quatre-vingt-treize ans après l'ascension du Seigneur, cette Église devait errer et se fondre dans l'hérésie des Phrygiens. Épiphane cite ensuite la partie menaçante de la prophétie contre Thyatire. Quand

donc les Aloges disent : il n'y a pas d'Église à Thyatire, il s'agit non d'un fait contemporain de Jean, mais d'un présent contemporain des Montanistes, leurs adversaires. Mais pourquoi n'y a-t-il plus d'Église dans cette ville? Que s'est-il donc passé? Le texte d'Épiphane a des obscurités, il est mal rédigé. Si on le prend très strictement au point de vue syntactique, il donne lieu à des malentendus et à des contradictions. Les inexactitudes grammaticales ont besoin d'être rectifiées par le sens général qui est clair. Dans cette ville il y avait des Aloges et des Phrygiens : ἐνοικησάντων τούτων ἐκεῖσε καὶ τῶν κατὰ Φρύγας. Ceux-ci, de vrais loups, avaient fait leur proie de tous les simples, ils avaient attiré toute la ville. Le mot μετήνεγκαν a pour sujet οἱ κατὰ Φρύγας seulement. C'est ce qu'indique clairement Épiphane, qui dit deux fois, plus loin, que toute la ville devint montaniste. Les Aloges, οἵ τε ἀρνούμενοι τὴν Ἀποκάλυψιν, s'opposèrent au livre et à ses prophéties, mais sans succès. Obligés de quitter la ville devenue entièrement hérétique, ils secouèrent la poussière de leurs sandales en disant : Il n'y a plus d'Église à Thyatire, comment Jean a-t-il pu écrire à une Église qui n'est pas? Nous avons cru devoir reproduire l'interprétation de ce passage difficile et souvent mal compris, parce qu'elle était nouvelle et qu'elle éclaire d'une vive lumière l'histoire des Aloges.

Leur christologie pourrait être un des éléments de solution important, une donnée très utile pour esquisser leur physionomie qui est assez fuyante. Malheureusement Épiphane ne s'est pas *étendu sur ce sujet;* il a préféré entrer dans une réfutation large et touffue de quatre à cinq objections plutôt que de relever les points essentiels de leur doctrine et de leur *credo*. Ils opposent l'évangile de Marc à celui de Jean (LI, 6). On ne peut en déduire que Marc ait été pour eux le vrai évangile, la forme type, qu'ils aient attribué moins de valeur aux autres Synoptiques et aient rejeté les récits de la naissance et de l'enfance. Ils ont appuyé sur cette antithèse, comme le remarque M. Corssen, parce que Marc et Jean débutent par le baptême. D'un autre côté, ils croient à la conception surnaturelle de Jésus (LI, 17), et Épiphane ne les a jamais confondus avec les Ébionites et autres sectes apparentées. Ils regardaient eux-mêmes Cérinthe comme un grand hérétique, comme un impie et un faussaire, puisqu'ils lui attribuaient la composition des écrits qui leur apparaissaient comme entachés d'hérésie et d'erreurs. C'est discréditer à plaisir Épiphane que de lui attribuer l'intention d'exagérer l'hétérodoxie des Aloges en leur prêtant des erreurs graves sur ce point pour se donner le luxe des ripostes faciles. M. Corssen a insisté le premier sur un reproche que faisaient les Aloges au quatrième évangile (p. 62). Ils lui reprochaient d'égaler le Fils au

Père : « ἴσον γάρ, φάσιν, ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ » λέγει τὸ εὐαγγέλιον (LI, 21). Ce témoignage, dit-il, est d'une grande importance; il montre que les Aloges n'ont rien à faire avec le monarchianisme, ni même avec la forme dynamiste. Ils croyaient naïvement à la filiation divine du Christ sans entrer dans les finesses de l'οἰκονομία.

Que faut-il conclure? Les Aloges, en tant qu'adversaires de l'Apocalypse, nous apparaissent même chez Épiphane comme des antimontanistes exagérés. Les deux portraits tracés par Irénée et par lui sont ressemblants. Mais dans la peinture que ce dernier nous fait de leurs attaques contre l'évangile, ils se montrent à nous comme des critiques. Ce sont des critiques peu sagaces et bornés, avons-nous dit. Les contradictions qui ont motivé leur lutte, et surtout le fait d'avoir attribué à Cérinthe l'évangile de Jean, ne nous donnent pas une très haute idée de leur culture intellectuelle et historique. Mais qu'importe! objectent les critiques contemporains. Ils sont des conservateurs, ils se sont parqués dans la tradition ecclésiastique et ils s'opposent à l'évangile de Jean comme à une nouveauté. C'est précisément par la candeur et l'ingénuité de leur foi que vaut leur témoignage contre le quatrième évangile. Est-ce vraiment comme conservateurs qu'ils en ont nié l'authenticité? Non, puisque ce qui a frappé Irénée, c'est leur hostilité à outrance contre les Montanistes, ce sont des apneumatiques exagérés, et cette donnée historique doit jouer le rôle de lumière dans le portrait définitif qui restera de la secte asiate. La christologie de Jean ne les a pas effrayés outre mesure; d'après Épiphane, ils soulignaient surtout les contradictions dans les faits, dans l'ordre des événements; une seule qui porte sur la doctrine a été enregistrée par lui; nous avons fait remarquer plus haut que des contradictions de cette sorte n'auraient pas occasionné à elles seules un rejet absolu. Aucun des hérésiologues ne nous parle d'une tradition qui eût été à la base de leur antipathie contre le quatrième évangile; le silence d'Irénée et d'Épiphane préoccupés, avant tout, comme l'on sait, de la tradition, qui la développent à plaisir, qui ont toujours soin d'opposer aux traditions hétérodoxes la grande tradition catholique, apparaîtra comme la preuve sérieuse qu'ils n'ont pas trouvé dans leurs sources cet argument décisif et prépondérant. Je persiste à croire, malgré les dénégations de M. Corssen (page 49), que le fait d'avoir attribué à Cérinthe la composition du quatrième évangile est un indice qu'ils le tenaient pour très ancien. Sans doute on peut concéder au critique que l'évangile et l'Apocalypse étaient déjà regardés comme une paire d'écrits sortis de la même main, et que si l'Apocalypse passait pour l'œuvre de Cérinthe, l'évangile devait rece-

voir le même acte de naissance, était exposé à être cru cérinthien ; mais il n'en reste pas moins indubitable qu'ils le dataient comme nous le faisons nous-mêmes, qu'ils en inscrivaient la composition dans la même époque, dans les mêmes decennia.

Ce n'est donc pas en qualité de conservateurs, ce n'est pas au nom de la tradition, ce ne sont pas des scrupules d'orthodoxie et une pureté d'intention absolue qui ont poussé les Aloges à rejeter le quatrième évangile. Ils se sont opposés aux écrits johanniques parce qu'ils se sont opposés d'une façon exagérée aux doctrines montanistes.

Je ne sais en quelle mesure M. Harnack est autorisé à dire que le Montanisme nous montre quelle fut la première impression produite par l'évangile de Jean sur les chrétiens d'origine païenne, ni surtout comment il concilie cette affirmation avec cette autre que l'évangile a été écrit en l'an 110, au plus tard (*Altchrist. Litteratur*, II, 1). Il faut avouer que l'écart est grand entre la composition de l'évangile et l'éclosion du Montanisme, que la gestation de celui-ci a été laborieuse et lente. Sans doute le livre de Jean contient la promesse formelle du Saint-Esprit, et nous savons que les Phrygiens y alimentèrent leurs espérances et leurs rêveries. Ils ont lu davantage l'Apocalypse, l'épître aux Corinthiens, la Didachè et Hermas ; ils ont recueilli les traditions des presbytres asiates, de la caste ambitieuse et si turbulente des prophètes voyageurs plus que la doctrine de l'auteur du quatrième évangile.

*
* *

Dans un grand nombre de manuscrits de la Vulgate, et parmi eux il en est de très anciens, on trouve des prologues préposés aux évangiles avec lesquels ils font disparate. Depuis longtemps ils provoquaient la curiosité des critiques et aucun d'eux n'osait en fixer la date, en préciser l'origine et en établir le caractère. Le déchiffrement de cette énigme devait tenter M. Corssen, dont les qualités de pénétration, de double vue et d'ingéniosité sont connues, un de nos meilleurs experts pour toutes les questions afférentes aux versions latines de la Bible.

Ces prologues, étant donné l'ordre : Matthieu, Jean, Luc, Marc, leur style lourd, d'une latinité tout à fait inférieure, étant donné surtout les tendances doctrinales qui s'y font jour, ne peuvent pas être de saint Jérôme. Ils lui sont antérieurs. M. Corssen en fixe la composition au troisième siècle. Plus tard ils auraient été accolés aux ma-

(1) *Dogmengesch.* I, p. 259, note.

nuscrits de la Vulgate soit par des copistes peu critiques, soit plutôt par une autorité ecclésiastique vraisemblablement romaine qui n'aurait pas su discerner leur origine hérétique. Ces prologues sont en effet monarchiens. Le fait, pour qui le lira dans le texte restitué par Corssen, paraîtra hors de conteste.

Le prologue de Marc semble vis-à-vis des autres un type d'espèce aberrante. D'un côté, il nous présente l'Évangile de Marc comme postérieur à celui de Luc, tandis que d'après le prologue de Luc, Marc serait antérieur.

Les trois prologues de Matthieu, de Jean et de Luc représenteraient, selon M. Corssen, une nuance monarchienne connue, vraisemblablement celle qu'a combattue Tertullien. Le prologue de Marc nous en ferait connaître une autre plus ancienne, peut-être dynamiste, et il semblerait insinuer que Jésus n'est devenu Christ qu'au baptême; il s'oppose nettement à la doctrine du Logos, et il témoigne d'une attaque ou tout au moins d'un mécontentement à l'égard de l'évangile de saint Jean. M. Corssen arrive à cette affirmation que notre quatrième Évangile aurait eu des adversaires résolus en Italie, que la polémique des Aloges asiates n'aurait pas été un fait isolé, restreint et sans écho, qu'elle a eu son retentissement jusque dans Rome. On peut donc juger par là de l'intérêt de l'étude de M. Corssen, combien cette donnée, si elle était vraie, grossirait les objections courantes contre l'authenticité. Elle pourrait même modifier l'état de la question johannine, spécialement en ce qui regarde l'argument de tradition. Nous croyons devoir reproduire intégralement le prologue de Marc.

INCIPIT ARGUMENTUM
EVANGELII SECUNDUM MARCUM

Marcus evangelista Dei et Petri in baptismate filius atque in divino sermone discipulus sacerdotium in Israhel agens secundum carnem levita conversus ad fidem Christi evangelium in Italia scripsit ostendens in eo, quod et generi suo deberet et Christo. Nam initium principii in voce propheticæ exclamationis instituens ordinem leviticæ electionis ostendit, ut prædicans prædestinatum Iohannem filium Zachariæ in voce angeli adnuntiantis emissum non solum verbum caro factum sed corpus Domini in omnia per verbum divinæ vocis animatum initio evangelicæ prædicationis ostenderet, ut qui hæc legens seiret, cui initium carnis in Domino et Dei advenientis habitaculum caro deberet agnoscere atque in se verbum vocis, quod in consonantibus perdiderat, inveniret. Denique et perfecti evangelii opus intrans et a baptismo Domini prædicare Deum inchoans non laboravit nativitatem carnis, quam in prioribus viderat dicere, sed totus in primis explosionem deserti, jejunium numeri, temptationem diaboli, congregationem bestiarum et ministerium protulit angelorum, ut instituens nos ad intellegendum singula in brevi compingens nec auctoritatem factæ rei demeret et perficiendo operi plenitudinem non negaret. Denique amputasse sibi post fidem polli-

cem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur; sed tantum consentiens fidei prædestinatæ potuit electio, ut nec sic in opere verbi perderet quod prius meruerat in genere. Nam Alexandriæ episcopus fuit. Cujus per singula opus scire et evangelii in se dicta disponere et disciplinam in se legis agnoscere et divinam in carne Domini intellegere naturam. Quæ et nos primum requiri, dehinc inquisita volumus agnosci, habentes mercedem exhortationis, quoniam qui plantat et qui rigat unum sunt, qui autem incrementum præstat Deus est.

Explicit argumentum
Evangelii secundum Marcum

Voici en quelques mots le contenu du prologue. « Marc évangéliste de Dieu, fils de Pierre par le baptême, son disciple en apostolat, prêtre en Israël, lévite selon la chair, converti à la foi du Christ, écrivit son évangile en Italie, en y relatant ce qui convenait à sa caste et au Christ, « ostendens in eo quod et generi suo deberet et Christo ». « Nam initium principii in voce prophetiæ exclamationis instituens ordinem leviticæ electionis ostendit, ut prædicans prædestinatum Johannem filium Zachariæ in voce Angeli adnuntiantis, non emissum solum verbum caro factum sed corpus Domini in omnia per verbum divinæ vocis animatum initio evangelicæ prædicationis ostenderet ». M. Corssen propose quelques remarques de critique textuelle. Tous les manuscrits ont *emissum non solum;* on pourrait donc croire que *emissum* se rapporte au Baptiste, que l'auteur s'est référé au texte d'Isaïe : « Ecce mitto angelum meum ante faciem tuam. » M. Corssen n'accepte pas cette leçon; il faudrait lire *emissi* pour sauvegarder le parallélisme exact avec *Angeli;* en second lieu, puisque le mot en relief est *prædestinatum*, *emissum* aurait un sens bien atténué. Il est donc préférable de le rapporter à *verbum* et de le faire précéder de la négation. *Emissum* pourrait être identifié avec le *prolatum* de Tertullien, lequel n'est que le προβεβλημένος mot classique pour désigner la naissance du Logos. Marc n'enseigne pas comme Jean qu'une parole purement émise, purement proférée soit devenue chair, mais il a montré que la chair avait été le commencement du Seigneur, que ce corps animé par la voix divine au baptême était devenu l'habitacle de la divinité, *initium carnis in Domino et Dei advenientis habitaculum caro.* Sans doute Marc ne parle pas de la naissance humaine du Seigneur, mais il la voyait déjà racontée par les prédécesseurs; *non laboravit nativitatem carnis quam in prioribus viderat.* (Les évangiles déjà écrits sont vraisemblablement les évangiles consonants dont il parle; celui de Jean serait aux yeux de notre auteur un évangile dissonant.) Marc s'est donné comme tâche principale de narrer le groupe des événements qui suivent le baptême.

L'importance de cet évangile pour l'auteur du Prologue provient de ce qu'il débute par le baptême. Sans doute on ne doit pas interpréter son silence sur la conception miraculeuse comme une négation de ce fait. Marc est loué avant tout de ce qu'il a insisté sur la Parole divine qui a animé le corps du Seigneur. S'il est dit que cette parole était perdue pour le lecteur chez Matthieu et Luc « *verbum quod in consonantibus perdiderat* », il a voulu dire que l'importance de cette parole ne ressortait pas chez eux d'une façon suffisante, qu'elle était en quelque sorte noyée entre l'évangile de l'enfance et l'apostolat. Marc la met en saillie et il fait comprendre que le Seigneur a commencé par la chair et que cette chair était le domicile préparé au Dieu qui venait « *Dei adventientis habitaculum caro* ». Le Prologue distingue donc entre la personne du Christ avant et après le baptême ; l'être qui est né de Marie n'est que chair, n'est qu'un homme destiné à être l'habitacle du Dieu.

Il importait de classer cette hérésie, de l'identifier avec une secte historique connue. Il ne peut être question évidemment de Monarchiens modalistes. Un texte du traité de Tertullien *adversus Praxeam* a mis M. Corssen sur une piste qui lui semble assez heureuse. Tertullien, après avoir expliqué la doctrine de ses adversaires, ajoute : « Talem monarchiam apud Valentinum fortasse didicerunt, duos facere Jesum et Christum ».

Or Irénée, avant de définir l'hérésie valentinienne, parle de deux sectes dont la première surtout paraît avoir des attaches plus nettes avec notre prologue : « Sunt qui dicunt Jesum quidem receptaculum Christi fuisse in quem desuper quasi columbam descendisse Christum... et esse quidem Filium Jesum, Patrem vero Christum et Christi patrem deum ». Les ressemblances et les analogies sont évidentes.

Mais comment expliquer la place d'un prologue aussi dissemblant juxtaposé aux trois autres? M. Corssen résoud cette contradiction par le fait que le rédacteur a pu disposer de documents de provenances diverses qu'il n'aurait pas comparés et critiqués, et dans ces documents il trouve les diverses phases d'une polémique contre saint Jean, hostilité primitive des Monarchiens contre le quatrième Évangile, puis son acceptation obligée, laquelle ne fut jamais chaude et enthousiaste. C'est avec cet évangile, en effet, que l'on combattait leurs théories, jusqu'au jour où ils devinrent assez habiles pour l'expliquer en leur faveur et pour trouver en lui leurs principaux arguments. Jean serait placé immédiatement après Matthieu parce qu'il aurait eu besoin d'être encadré, d'être en quelque sorte mis sous tutelle; et il devait être défendu parce qu'il n'était pas reconnu dans toutes les Églises, parce que de vives attaques étaient dirigées contre lui.

Jülicher (1) faisait de fortes réserves sur la façon dont M. Corssen, interprétait les actes de Leucius et reconstituait en dépit de toute tradition les origines de l'évangile de Jean; mais il acceptait presque sans protestation la lecture du Prologue de Marc et se contentait d'émettre quelques doutes sur le sens de la phrase « *quod in consonantibus perdiderat* ». Il ne veut rien objecter contre les données essentielles proposées par notre critique, à savoir que par le baptême seulement Jésus soit devenu Dieu. Holtzmann (2) fait selon sa méthode un compte rendu très analytique de l'étude et n'a pas de jugement personnel; il recommande toutefois la critique de Jülicher. Mais on est en droit de se demander s'il est permis d'attribuer à l'auteur des prologues une absence de logique aussi caractérisée. Suffit-il pour atténuer son erreur de recourir à des différences de documents, et de dire qu'il les a rapportés et juxtaposés sans avoir soin de les discerner? Sans doute, il faut lui reconnaître une certaine naïveté, un besoin de systématiser au rebours de l'histoire; il a confondu dans les évangiles l'ordre de composition et l'ordre canonique, et grâce à cette confusion il veut nous expliquer les intentions et les desseins de chaque évangéliste, pourquoi Marc ne parle pas de la naissance du Seigneur qu'il savait racontée par Matthieu et par Luc, pourquoi il ne parle pas de l'Incarnation sous le même aspect que Jean. Cette naïveté nous la faisons très large. Toutefois elle ne saurait tout expliquer.

Une interprétation tout à fait différente a été proposée par M. Hilgenfeld (3). Le professeur de Iéna distingue le corps du Prologue en deux parties très strictement délimitées, la première, celle de l' « *initium principii*, » et la seconde celle du « *perfecti evangelii opus* »; l'auteur ne parlerait du baptême que dans cette seconde section : « *denique et perfecti evangelii opus intrans et a baptismo Domini prædicare Deum inchoans non laboravit nativitatem carnis* ». La *parole de la voix divine* dont la première partie fait mention ne saurait donc être celle du baptême. Pour expliquer cette formule, il faut recourir aux seuls éléments qui y sont contenus. Il semblerait que la principale incidente... *ostendit ut... non solum verbum caro factum sed corpus... ostenderet*, soit régie et commandée exclusivement par ses antécédents logiques. Quels sont ces antécédents? on peut en admettre deux; le premier serait : *initium principii in voce propheticæ exclamationis instituens ordinem leviticæ electionis ostendit;* l'inci-

(1) *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1896, p. 841-852.
(2) *Theologische Litteraturzeitung*, 12 juin 1897.
(3) *Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie*, 3 Heft, 1897.

dente « *prædicans predestinatum Johannen filium Zachariæ in voce angeli adnuntiantis emissum* » doit être regardée comme le second. Voici quel serait l'enchaînement naturel de cette première partie. Marc était lévite avant d'être chrétien, par conséquent il a dû laisser dans son évangile des traces de son double caractère de lévite et de disciple du Christ, « *evangelium in Italia scripsit ostendens in eo quod generi suo deberet et Christo* ». Il devra donc débuter par une vocation lévitique, par la prédestination d'un lévite. L'auteur insiste sur ce « tout premier début » de l'Évangile qui comprend les deux exclamations prophétiques, celle de Malachie et celle d'Isaïe. Il a voulu en les rapportant montrer une élection lévitique. Dans quel but? En parlant dès le commencement du fils de Zacharie, de Jean le prédestiné, envoyé à la voix de l'ange qui l'annonçait et le figurait, il montra au début de la prédication évangélique que non seulement la parole était devenue chair, mais que le corps du Seigneur avait été animé en tout par la parole de la voix divine, — laquelle, selon Hilgenfeld, n'est autre que la voix de l'ange messager. La voix de cet ange devait montrer que non seulement la parole était devenue chair, « dass nicht allein das Wort Fleisch ward », que l'incarnation du logos n'était pas aussi simple qu'on le croyait généralement. L'incarnation de la parole dont se contentait la doctrine du logos devait être complétée par l'animation de la chair du Seigneur dont la parole de la voix divine était le principe. Corssen, remarque Hilgenfeld, se trompe *a priori* en assimilant la parole vivifiante de la voix divine à celle du baptême, car le baptême n'appartient pas à la phrase « *initium principii* », il est le premier événement de la seconde phrase : *denique perfecti evangelii opus intrans*. Quel est donc le résultat définitif? Le lecteur saura à qui attribuer le commencement de la chair dans le Seigneur et l'habitacle du Dieu venant; ce sera précisément à la parole de la voix divine, laquelle d'après Marc préparait le chemin du Seigneur.

Cette interprétation semblerait à première vue atténuer le sens d'*animatum :* on ne conçoit pas très bien comment la parole de la voix divine, si on la restreint à l'exclamation prophétique, peut être conçue comme vivifiant le corps de Jésus. Toutefois, elle est grammaticalement la seule possible; et si l'on tient compte que l'auteur se complaît dans les jeux de mots et dans les allitérations, nous arriverons à des données assez satisfaisantes. Marc n'enseigne pas que la parole purement émise soit devenue chair, mais que même le corps du Seigneur a été animé par la parole. Non seulement elle s'est incarnée, mais elle a animé, vivifié la chair de Jésus. Le lecteur saura donc à

qui attribuer le commencement de la chair; ce sera précisément à la parole de la voix divine (1).

En tout cas, il faut séparer de M. Corssen quand il se fait l'historien du monarchianisme et quand il attribue à l'auteur du prologue une telle absence de discernement. Est-il autorisé à dire que nous sommes en présence d'une forme plus ancienne de cette hérésie, laquelle constituerait la première phase de son évolution générale, que le prologue de Marc ne se concilie pas avec les autres? Pour établir une comparaison sérieuse, il faudrait que les nuances monarchiennes de ces trois prologues fussent plus nettement caractérisées. Elles ne le sont pas, et la dogmatique hétérodoxe se laisse deviner et conjecturer plus que préciser. Il est cependant certain que la forme monarchienne n'est pas celle qu'a combattue Tertullien. Il s'agit ici d'un monarchianisme mêlé qui réunit, ce semble, à la forme modaliste un emprunt adoptianiste évident. Serait-ce chimérique d'en chercher quelques traces dans l'histoire? Je ne le crois pas. Sans doute la doctrine de Théodote et d'Artémon n'a pas eu la diffusion et la durée du courant opposé; mais il faut reconnaître qu'elle n'a pas disparu sans laisser quelques vestiges, qu'elle n'a pas subi un arrêt instantané. M. Harnack a remarqué que, le jour où le modalisme admit la distinction de chair (Fils) et d'Esprit (Père), il était condamné à se rapprocher de l'adoptianisme. C'est ce qui arriva chez Calliste, et Hippolyte le lui reprocha avec amertume (2). L'auteur des prologues serait, dans ce cas, un monarchien qui aurait eu des attaches théodotiennes. Pour lui l'incarnation semblerait n'avoir eu lieu qu'au baptême. La naissance miraculeuse serait en dehors de sa perspective. Il est inutile, toutefois, de faire remarquer qu'il serait très peu fondé en critique de dire que telle est aussi la perspective du second et du quatrième évangéliste.

L'opposition du prologue contre la doctrine du Logos, dans l'hypothèse de Corssen, semble assez caractérisée. Devons-nous dire aussi qu'il dissimule une polémique contre l'évangile lui-même, et accepter comme vraisemblables tous les vestiges d'un rejet primitif dans l'Église

(1) Il semble que la traduction de M. Corssen : « Marc écrivit... pour que le lecteur sût que c'était à lui (Marc) qu'il devait de connaître, » etc., est invraisemblable. *Cui* ne peut se rapporter à Marc. La parenté littéraire du prologue et de la phrase *initium principii* semble tout à fait établie. Toutefois le commentaire que donne Hilgenfeld de *consonantibus* doit aller rejoindre ceux que proposait au treizième siècle Hugues de Saint-Cher : « Dieses beseelende Wort einer Gottesstimme welches der Fleischwerdung des Herrn zugrunde liegt, soll man aber auch in sich selbst wo es durch Mitertönendes, Geräusch der Welt u. s. w. verloren gegangen war, wiederfinden. »

(2) *Dogmengeschichte*, I, p. 663. Plus haut (p. 661). M. H. rapportait ce fait que dans l'Église abyssine d'aujourd'hui une école de théologie enseignait une triple naissance du Christ, sa naissance du Père de toute éternité, celle de la Vierge, celle du Saint-Esprit, au baptême.

romaine? En plus du prologue, notre critique insiste sur la place de l'évangile de Jean dans le canon : Irénée et Muratori ne connaissent pas l'ordre Matthieu, Jean, Luc, Marc. On aurait voulu encadrer entre deux évangiles indiscutés et fermes ce quatrième qui relevait d'une attaque récente. On ne s'explique pas non plus, ajoute Corssen, qu'Hippolyte ait cru devoir composer un livre spécialement pour défendre l'authenticité de cet écrit johannique si son authenticité n'eût pas été mise en doute. Tout le mouvement théodotien a été hostile à la doctrine du Logos; Théodote lui-même serait, d'après Épiphane, un lambeau des Aloges. M. Corssen conclut de toutes ces données à l'existence d'aloges romains (1).

Les restes d'une opposition contre l'évangile de la part du prologue sont fort contestables, quoique Harnack semble les reconnaître en partie (2). On peut y relever tout au plus un mécontentement de théologiens qu'embarrasse un écrit vénérable et qui doivent peiner pour l'expliquer conformément à leur doctrine. L'auteur compare Marc et Jean. Ce rapprochement s'imposait à lui puisque ces deux évangiles débutent avec le ministère du Baptiste et la maturité du Seigneur. On sait du reste combien il aime les oppositions et les contrastes et que souvent il les pousse à outrance. Jean dit : *La parole est devenue chair*. Combien notre monarchien est heureux de mettre en parallèle la formule de Marc : *La chair a été animée par la parole*, de contrebalancer en quelque sorte un texte dangereux pour lui par un texte favorable! Les points de vue des évangélistes sont différents, il faut les combiner, les harmoniser. Il faut retenir l'ordre de Marc grâce auquel nous connais-

(1) Il nous expose comment il conçoit la composition du quatrième évangile. On songe en le lisant à ces récits de chasses fantastiques des conteurs de Souabe et de Thuringe dans lesquelles jour et nuit à travers les forêts hantées, les chevaliers et les meutes tournent dans une course échevelée. M. Corssen, après avoir établi que l'*Historia ecclesiastica* est une forme plus jeune du prologue de Jean rectifiée au point de vue orthodoxe, que ce prologue dépend des actes gnostiques de Leucius qui semblent avoir été la source de tout ce que nous savons sur l'évangéliste, conclut que ces actes ont été écrits avant l'évangile. Le roman de Leucius, remarque-t-il, semble ignorer l'évangile, il n'en parle pas et c'est pour cela, à vrai dire, que l'Église n'a aucune tradition sur la composition du quatrième évangile. Irénée ne sait rien, et les dires du Muratorianum sont une trouvaille récente. Pourquoi Leucius ignore-t-il l'évangile de son héros? Parce que cet évangile n'existait pas? Il faudrait donc retourner le rapport accepté jusqu'ici et dire : De même que la I^a *Johannis* est dirigée contre le docétisme de Leucius, ainsi l'évangile a pour but de réfuter la christologie enseignée dans les Actes. Il le fait sous le nom d'un homme qui avait acquis un charme spécial par le roman même de Leucius. Les conservateurs tels que les Aloges ne voulurent pas le recevoir. Peu à peu l'opposition se calma et le quatrième évangile prit place dans le canon à côté des trois Synoptiques. — On peut dire que l'année 1896 a été féconde au point de vue de la question johannine, Harnack, Resch, Corssen, sans parler de Wüttig, lui ont donné un intérêt nouveau.

(2) Harnack, *Geschichte der altchr. Litteratur*, II, I, p. 671, note.

sons que le Seigneur a commencé par la chair. Marc dit vrai quand il nous montre un corps animé par la parole, une nature humaine divinisée par la parole. Mais Jean dit vrai aussi en déclarant qu'une parole est devenue chair, en tant qu'elle a animé et divinisé cette chair. Telles sont les seules conclusions qu'on puisse légitimement déduire. Puisque le prologue de Jean ignore toute polémique à l'égard du quatrième évangile, puisque le prologue de Marc peut être de la même main que les autres et qu'on ne doit pas lui demander des informations spéciales plus anciennes, l'hypothèse de M. Corssen semble tout à fait arbitraire.

On connaît Théodote le tanneur (1), son exode de Byzance à la suite d'une apostasie et sa venue à Rome; on sait aussi comment il répondait à ses ennemis qui lui reprochaient sa lâcheté : en niant le Christ, disait-il, je n'ai pas nié Dieu, je n'ai nié qu'un homme. Pour lui Jésus n'a été qu'un homme jusqu'au baptême. Admettait-il la conception surnaturelle, je le crois malgré Épiphane. Le témoignage du pseudo-Tertullien et des *Philosophumena* semble prévaloir. Épiphane a pris trop à la lettre ψιλὸς ἄνθρωπος (2). On le classe parmi les monarchiens en tête du groupe dynamiste. Il est docte, c'est un byzantin de haute culture, raffiné et ironique, très versé en exégèse, en philosophie, et il compta parmi ses disciples des aristotéliciens et des euclidiens. Quelle sera sa position vis-à-vis de l'évangile de Jean? Peut-il ne pas voir que sa christologie est en contradiction avec cet évangile, que l'idée de la préexistence du Christ domine le prologue, domine les discours de Jésus, et qu'une logique élémentaire exige le rejet de cet écrit? Telle est la question que nous avons à résoudre et qui partage les critiques. Ce motif *a priori* semblerait décisif; mais Théodote citait le quatrième évangile en faveur de ses théories. Il y a donc problème.

M. Corssen affirme, contre Zahn et Harnack, que Théodote niait l'authenticité du quatrième évangile. Il insiste sur la considération que nous venons de rapporter, puis sur l'épithète donnée par Épiphane (3) à Théodote. L'évêque de Salamis aurait donc trouvé dans ses sources une dépendance de l'hérétique vis-à-vis des Aloges. Que peuvent avoir de commun Théodote et ceux-ci sinon leur opposition au quatrième évangile? Ce n'est pas l'antimontanisme; ce n'est pas leur christologie, les Aloges n'ont aucune relation à cet égard avec les mo-

(1) Épiphane, *Adversus hæreses*, LIV.

(2) Théodote le changeur, son disciple, enseignait la naissance miraculeuse. Tout porte à croire qu'Épiphane a mal lu ses sources, ce qui lui arrive souvent.

(3) Ἀνέστη πάλιν Θεόδοτός τις, ἀπόσπασμα ὑπάρχων ἐκ τῆς προειρημένης ἀόδγου αἱρέσεως, τῆς ἀρνουμένης τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, LIV, 1.

narchiens même dynamistes; il ne reste qu'une opposition contre l'évangile du Logos. M. Jülicher croit que Théodote est nommé ἀπόσπασμα parce que, comme les Aloges, il n'aurait pas accepté la pleine divinité du Logos et sa préexistence. C'est beaucoup dire, puisque nos informations sur la christologie de ces Asiates ne sont pas précises. Il suffit de répondre que la filiation indiquée par Épiphane n'a pas été puisée dans ses sources, qu'elle est une de ses trouvailles, que n'ayant pas compris la vraie physionomie des Aloges, comme nous l'avons remarqué, il a pu établir des relations doctrinales qui ne sont nullement fondées en histoire. Il est certain au contraire que Théodote s'est servi de l'évangile de Jean pour appuyer sa christologie (VIII, 40). L'a-t-il fait par ironie, en homme heureux de pouvoir attaquer ses adversaires avec leurs propres armes, comme le dit M. Corssen, je n'oserai pas l'affirmer.

Quant aux raisons invoquées par la critique pour démontrer qu'un adoptien comme Théodote devait *a priori* exclure de son canon le quatrième évangile, elles doivent s'incliner devant le fait. Des ébionites eux-mêmes ont reçu cet évangile (1). Δέχονται δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον κατα Ἑβραίους αὐτὸ καλοῦντες, διὰ το ἑβραϊστὶ ἐκτεθῆναι· τινὲς δὲ καὶ τὸ κατὰ Ἰωάννην. Le canon de Muratori prend soin d'établir la véracité de l'évangile de Jean, mais on ne peut pas conclure de ce fait que l'auteur a eu en vue une polémique contemporaine; il a les mêmes précautions avec saint Luc et les épîtres de saint Paul.

Nous avons fini à peu près notre enquête. On sait ce qu'il faut penser des Aloges d'Asie. Ils ont apparu à Irénée comme des antimontanistes exagérés, comme des apneumatiques absolus. Épiphane nous a conservé quelques-unes de leurs objections, lesquelles ne leur font pas honneur, avons-nous dit. Jamais ils n'ont basé leur polémique sur une tradition antijohannine. Le quatrième évangile leur a semblé plutôt un écrit ancien, puisqu'ils l'attribuent à Cérinthe. On ne voit pas qu'ils aient motivé leur négation par une différence de christologie; ils trouvaient tout au plus étonnant que chez Jean, le Christ se soit fait l'égal du Père. Ce qui les a jetés en dehors de l'Église, ce ne sont pas des scrupules de tradition et d'orthodoxie.

Nous n'avons pu rencontrer aucune trace sérieuse de l'existence d'Aloges romains. Les essais de M. Corssen n'aboutissent pas à des résultats appréciables. Nous croyons établi que le prologue de Marc ne contient aucun reste de polémique contre l'évangile de Jean, que l'auteur de ce prologue n'oppose pas Marc à Jean, mais complète Jean par

(1) Epiphane., *Epitome*, XXXI : Περὶ Ἐβιωναίων. Ed. Dindorf. 1,359.

Marc et harmonise leurs deux points de vue; d'un autre côté, Théodote n'a pas été nécessairement un Aloge, le contraire est plus probable. Je ne nie pas cependant la possibilité d'attaques individuelles; le traité composé par Hippolyte en dehors du *Syntagma* ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως aurait eu, dans ce cas, un intérêt d'actualité. Quoi qu'il en soit, il est prématuré et peu critique d'admettre une opposition étendue et sérieuse contre l'évangile de Jean dans l'Église romaine. Tout au contraire, quand il est dit à la fin du second siècle que le quatrième évangile est l'œuvre de Jean l'apôtre, personne ne proteste; adoptiens, modalistes, toutes les grandes sectes monarchiennes, tous les adversaires de la doctrine du Logos, auxquels cet évangile ne peut que déplaire, tous sont obligés de le subir et de le lire, quelque indépendants qu'ils soient de Rome et de la tradition romaine. Il fallait donc qu'une tradition plus ancienne, plus universelle, incontestable, leur eût apporté cet écrit. C'est la tradition dont témoigne Irénée, quand avec un grand calme, une certitude absolue de ne pouvoir être contredit, il expose le tétramorphe, dont témoigne aussi le canon de Muratori. Le travail de M. Corssen, loin de porter préjudice à la tradition johannine, en démontre plutôt la solidité.

Fribourg.

Fr. Vincent Rose,

O. P.

LES COMMENTAIRES DE S. ÉPHREM

SUR LE PROPHÈTE ZACHARIE

CHAPITRE VII

1. « *Il arriva, la quatrième année du roi Darius, que l'oracle du Seigneur vint à Zacharie le quatre du mois de conoun* (1). Comme les Juifs, qui étaient en captivité à Babylone, avaient imposé à la synagogue certains jeûnes, savoir au cinquième mois, qui, est tomouz (2), dans lequel le temple avait été incendié, et au septième, dans lequel Godolias, créé gouverneur des Juifs par les Babyloniens, avait été assassiné par ses propres sujets, ils envoyèrent des députés à Jérusalem aux prophètes et aux prêtres, pour savoir s'il fallait continuer d'observer les jeûnes qu'ils s'étaient imposés? Ils pensaient qu'il ne convenait pas de garder le deuil dans la terre de Babylone pendant que leurs frères se livraient à la joie et à l'allégresse. Dieu répondit par le prophète aux envoyés, et leur ordonna de dire à ceux qui les avaient envoyés de reconnaître leur erreur. Car ils pensaient que Dieu les tenait captifs pour avoir fait ce que Dieu n'avait pas commandé, tandis que la cause de leur captivité était qu'ils avaient méprisé ses commandements et transgressé ses ordonnances. Tel est le sens de ces paroles :

2. « *Vous avez jeûné et fait des lamentations pendant ces soixante-dix ans. Est-ce pour moi que vous avez jeûné?* Je ne vous ai rien ordonné touchant le jeûne, et les paroles que je vous ai adressées par mes prophètes avant et après la captivité, ne concernent pas le jeûne qui vous a été prêché ; car (vers. 9) *J'ai dit et prêché à vos pères de juger selon la vérité et de se faire grâce et miséricorde l'un à l'autre,* etc. Mais ils ne l'ont pas fait. Et la colère de la captivité est sortie de devant moi, et je les ai expulsés de leur pays; je les ai appelés, avant la captivité et ils ne m'ont pas écouté; ils m'ont invoqué du-

(1) En hébreu, casleu, dans les inscriptions cunéiformes kisilivi. C'est notre mois de décembre.

(2) Tomouz ou juillet est le quatrième mois à partir de nisan et non le cinquième. Mais le mois de nisan des Juifs commençait souvent dans le mois de mars, que les Syriens appelaient adar, et ainsi tomouz était le cinquième mois.

rant la captivité et ils n'ont pas été écoutés. Car il est dit (vers, 11-12) : *Ils m'ont tourné le dos; ils se sont bouché les oreilles et ils ont rendu leur cœur dur comme le diamant.* »

CHAPITRE VIII

3. « *Ainsi parle le Seigneur : Je me consolerai dans Sion et j'habiterai dans Jérusalem* (1). — Il avait dit : *Je suis plein de zèle pour Sion qui est humiliée,* oui, rempli de colère contre ses dévastateurs, je suis dévoré de zèle pour elle. Car je reviendrai à Sion avec miséricorde pour la soutenir dans ses peines et ses tribulations et j'habiterai dans Jérusalem.

4. « *Les vieillards deviendront nombreux à Jérusalem et les rues de Sion seront remplies.* Par ces paroles le prophète les console des tribulations de la captivité et de la ruine que leur fit subir le glaive de leurs ennemis, et il leur annonce la délivrance de la persécution et de la mort; ils redeviendront nombreux comme avant la captivité, leur vie se prolongera, de sorte que beaucoup parviendront à la vieillesse; Jérusalem sera de nouveau peuplée et remplie de personnes âgées; dans ses places publiques, les garçons et les fillettes sautilleront; les habitants atteindront le plus haut degré de prospérité et seront délivrés de toute crainte et de tout souci de dévastation; la pauvreté sera abolie.

7-8. « *Voilà que je sauverai mon peuple de l'Orient et de l'Occident, et ils seront mon peuple à Jérusalem,* au lieu d'être les esclaves de toutes les nations.

12. « *La semence poussera en paix et la vigne donnera ses fruits.* — De même que vous avez été sous la malédiction jusqu'à ce que les fondements de la maison du Seigneur ont été jetés, de même vous serez bénis. *Que vos mains se fortifient* et vous ne craindrez plus aucun ennemi. Jusqu'ici, parlant devant les envoyés des Juifs, le prophète les munit comme d'un viatique de la réponse du Seigneur à la question qu'ils étaient venus lui adresser et leur dit :

19. « *Le quatrième, le cinquième, le septième et le dixième jeûnes seront pour la maison de Juda des jours de joie et d'allégresse et de fête.* — Il dit que le quatrième, le cinquième et les autres jeûnes seront, non pour les nations, mais pour les Juifs, non une cause de deuil et de tristesse, mais de joie et d'allégresse.

20-22. « *Il viendra des peuples nombreux habitant des villes nom-*

(1) Texte de la Peschita.

breuses et les habitants d'une ville iront à ceux de l'autre et diront : Venez, allons prier devant le Seigneur. Ici il commence à parler du zèle qu'auront les nations converties à Dieu après la chute de Gog.

23. » *Alors sept femmes saisiront la frange* (de l'habit) *du Juif*, etc., à raison du triomphe de Jérusalem sur le peuple de Gog qui fut annoncé partout, comme sept femmes avaient saisi la frange (de l'habit) du Juif lorsque la synagogue des Juifs fut détruite, et qu'un grand nombre d'hommes périrent par le glaive, la faim et les maladies et que les femmes furent emmenées captives, de même dix hommes des nations saisiront par leur conversion la frange du Juif.

Dans ces deux chapitres, comme dans les six premiers, S. Éphrem explique la version simple qui est presque partout conforme à l'hébreu. Mais il semble qu'il y a quelque altération du texte, ch. VIII, 23 ; *sept femmes saisiront la frange* (de l'habit) *du Juif.* Ces mots sont pris d'Isaïe IV, 1. Car ici la version syriaque a, comme l'hébreu, *dix hommes* et le saint Docteur met à la fin de sa scolie : « *dix hommes* des nations saisiront par leur conversion la frange du Juif ».

Pour ces deux chapitres qui ont trait à des faits historiques, l'exégète syrien se contente de mettre le texte en lumière par quelques courtes scolies et quelques annotations historiques.

CHAPITRE IX

1. « *Oracle du Seigneur sur la terre d'Hadrach et de Damas, son oblation* (1). Il dit que les fils d'Hadrach et de Damas sont l'oblation de la divinité, parce que les hommes aussi bien que toutes les tribus d'Israël sont présents aux yeux du Seigneur, c'est-à-dire que le Seigneur s'occupe de régir et de conduire tout le genre humain aussi bien que les tribus d'Israël.

2. « *Hamath deviendra sa voisine,* son alliée dans le crime que commirent les Damascéniens.

3-4. « *Et Tyr se construisit une forteresse, et amassa l'argent comme la poussière. C'est pourquoi Dieu la perdra et jettera ses richesses à la mer* (2), c'est-à-dire il la renversera en la dévastant par les *chevaux roux* qui sortirent pour parcourir la terre (3). Il la soumettra ensuite aux *chevaux blancs,* c'est-à-dire aux Macédoniens d'Alexandre, parce qu'elle a abandonné le Seigneur et s'est confiée sur ses forteresses. Et les richesses qu'elle avait amassées et tirées de la mer par ses mate-

(1) C'est le texte de la Peschita, elle est ici conforme à la version des Septante qui met θυσία et diffère de l'hébreu et de la Vulgate.

(2) Texte de la Peschita.

(3) Plus haut, VI, 6.

lots et ses marchands, Dieu les fera périr dans les eaux, dans la mer qui l'entoure.

5. « *Et le roi de Gaza périra.* C'est l'explication de ce qu'il a dit : *Et Gaza sera très malade,* et elle s'abstiendra du mal qu'elle faisait. *Et Ascalon ne sera pas habitée,* parce que ses habitants s'enfuiront voyant qu'il va leur arriver ce qui est arrivé à Tyr.

6-7. « *Et des étrangers habiteront Azot, et je détruirai l'orgueil des Philistins; et j'ôterai leur sang de leur bouche, et leurs abominations de leurs dents et ils seront aussi à notre Dieu. Et Accaron sera comme Hébron* (1); il indique la conversion des Accaronites, des Azotites et des Philistins à l'Église du Christ. Il avait dit plus haut : Ils seront couverts de confusion et leur orgueil sera confondu. En effet, la confiance qu'ils avaient dans leurs idoles a été couverte de confusion, parce qu'ils ont été faits captifs avec leurs Dieux.

8. « *J'établirai sur ma maison un chef contre celui qui passe et contre celui qui reste* (2), pour frapper celui qui passe et combattre celui qui reste.

9. « *Fille de Sion, tressaille d'allégresse.* Ici le mot Sion se prend de deux manières : d'abord de la Sion matérielle, de cette cité de David attenante à Jérusalem que David a appelée sa ville, ensuite mystiquement de l'Église sur la terre et de l'Église dans le ciel. Quant à ce qu'il dit : *Tressaille d'allégresse, fille de Sion.* Il parle à Sion qu'il a devant les yeux, à qui il a annoncé plus haut que périraient et seraient détruites les villes des Philistins, des Azotites, des Ascalonites et les autres qui persécutaient les fils du peuple de Dieu et affligeaient nommément les habitants de Jérusalem et ne leur permettaient pas de construire le temple du Seigneur et de relever Sion de ses ruines. Mais il annonce aussi à l'Église la joie et l'allégresse qu'elle éprouvera de son salut. Le Seigneur lui-même viendra pour le salut de tout le genre humain; il habitera tranquille parmi les hommes et y établira son royaume. *Voici que ton roi viendra à toi.* Il est venu effectivement et il est entré dans Jérusalem; mais Jérusalem ne l'a pas reçu; mais il a habité dans l'Église, chez les nations qui l'ont connu par la foi et l'ont reçu avec joie. *Juste, humble et sauveur. Juste,* il n'a pas commis de péché et *le mensonge ne s'est pas trouvé dans sa bouche,* comme Isaïe l'a attesté (3). Et lui-même a dit aux Juifs : *Qui de vous m'accusera de péché* (4). *Humble* également; il a attesté

(1) Peschita. L'hébreu a comme la Vulgate *le Jébuséen.*
(2) C'est le texte de la Peschita. Les éditeurs romains ont omis la particule ܕ.
(3) Is. LIII, 9.
(4) Joan. VIII, 46.

cette vérité en disant de lui-même : *Je suis doux et humble de cœur* (1). *Et Sauveur*, il a sauvé le peuple (juif) et les peuples (païens). *Et monté sur le petit d'une ânesse.* Les Hébreux et les Araméens qui étaient venus à Jérusalem pour la fête attestent tout cela ; ils l'ont vu dans son humilité monté sur un ânon. L'ânon nous représente la figure du peuple nouveau, tiré des Gentils, qui a cru en celui qui s'est humilié, est venu pour notre salut, et s'est abaissé jusqu'à nos bassesses. Par cette foi, les Gentils ont baissé la tête sous le joug de sa domination et vérifié cette parole qu'il a habité et s'est reposé en eux et sur eux.

10. « *Il détruira les chars d'Éphraïm et les chevaux de Jérusalem.* Les Hébreux furent eux-mêmes les destructeurs, parce qu'ils ne se réjouirent pas de la venue du Christ comme ils y avaient été invités. Il appelle ici chevaux et chars, la puissance et la force de la royauté qui sont ses richesses et ses trésors. Il est manifeste qu'au temps de l'avènement du Christ l'autorité suprême avait été enlevée aux Hébreux, que les Gentils régnaient sur eux et leur faisaient payer tribut. Ainsi fut vérifiée la prophétie qu'en même temps serait anéanti *l'arc superbe de leur force guerrière.* Le prophète a joint le nom d'Ephraïm à celui de Jérusalem, parce que les deux royaumes qui étaient réunis à l'avènement du Sauveur étaient autrefois séparés. Lorsque les fils d'Israël se divisèrent au temps de Roboam, fils de Salomon, dix tribus secouèrent le joug de la royauté de Juda et de la maison du juste David et se donnèrent pour roi, Jéroboam, qui alla fixer le siège de sa royauté à Samarie. Roboam régna à Jérusalem et fut obligé de se renfermer dans les limites de la tribu qui ne s'était pas révoltée contre lui. Mais dans les derniers temps, la tribu d'Éphraïm avec ses alliées se réunit à la tribu de Juda et toutes les tribus d'Israël ne formèrent plus qu'un peuple. *Et il prêchera la paix aux nations.* La croix qu'il subit pour les péchés des nations l'atteste. Il leur prêchera aussi la paix par ses disciples, lorsqu'il les enverra pour leur prêcher l'Évangile de vie et les baptiser. Il a aussi réconcilié par sa croix le peuple et les peuples, ceux d'en haut et ceux d'en bas.

11. « *Et toi par le sang de ton testament tu as délivré les captifs de la fosse qui n'avait pas d'eau;* tu as délivré Adam et Ève retenus captifs dans le scheol, sans vie ; tu les as tirés de la fosse de perdition par ton sang précieux que tu as répandu sur la croix de ton alliance.

12. « *Demeurez dans la forteresse, captifs de la synagogue et pour un jour je vous en rendrai deux* (2). Il appelle *forteresse*, l'édifice de ses commandements, et *captifs*, ceux qui par la foi et la charité sont unis

(1) Matt. XI, 29.
(2) Texte de la Peschita.

dans le corps de l'Église. Il donne avec équité une double récompense à ceux qui observent sa loi.

13. « *Parce que j'ai tendu mon arc sur Juda et je l'ai rempli sur Ephraïm* (1) *et j'ai lancé tes fils, ô Sion, contre tes fils, ô Grèce.* — J'ai donné mon arc aux fils de Juda pour élever les fils de Sion au-dessus des soldats d'Antiochus ou des fils de la Grèce. *Je t'ai fait, ô Juda et Ephraïm, comme un glaive tranchant*, afin qu'avec intrépidité et sans crainte tu descendes pour combattre les nations et les détruises.

14. « *Et le Seigneur paraîtra au-dessus d'eux et son dard partira comme la foudre*, contre les nations ennemies de son peuple.

15. « *Ils iront et subjugueront comme les pierres de la fronde.* Ils dévasteront les nations et les disperseront comme les pierres lancées par la fronde. — *Et comme les angles de l'autel.* — Comme la puissance divine couvrait de sa protection l'autel où l'on plaçait le propitiatoire qui couvrait l'arche, de même le Seigneur couvrira de sa protection les nations.

16. « *Parce que les pierres étaient saintes.* Ils étaient effectivement autrefois des pierres choisies et saintes parce qu'ils étaient détachés de la roche sainte d'Abraham, mais maintenant, à cause de leurs péchés, ils sont comme des pierres disséminées dans les champs, et subissent la peine de leurs crimes.

17. « *Qu'il est bon et beau le froment pour les jeunes gens et le vin qui réjouit les vierges* (2)! Il désigne les âmes qui ont repoussé la semence maudite du diable et n'ont pas corrompu leur belle nature; le vin du raisin qui a été suspendu à la croix est réservé pour les réjouir.

Dans cette remarquable prophétie, l'exégète d'Édesse suit constamment la version syriaque, qui ne s'éloigne d'ailleurs de l'hébreu qu'en certains points secondaires. Il remarque que Sion peut être prise dans le sens matériel pour Jérusalem et dans le sens figuratif pour l'Église; mais lorsque le prophète ou plutôt Dieu lui-même dit à la fille de Sion : *Voici que ton roi viendra à toi*, c'est, d'après le Docteur syrien, aux Juifs qu'il avait sous les yeux qu'il s'adresse et il leur annonce l'entrée triomphale du Christ à Jérusalem qui eut lieu avant la passion. Cette prophétie a donc pour objet le Sauveur dans le sens littéral. Ces scolies sont vraiment remarquables et de tout point conformes à la doctrine des Évangiles.

CHAPITRE X

2. « *Parce que les devins ont proféré l'iniquité et que les enchanteurs ont vu le mensonge et ont consolé dans la vanité.* Ont consolé par

(1) Peschita.

(2) Peschita.

(3) L'auteur suit encore ici la Peschita qui s'éloigne de l'hébreu et se rapproche du grec pour la seconde partie du verset.

leurs songes mon peuple (et l'ont entretenu) dans la paix trompeuse de la vanité et du néant.

3. « *Ma fureur s'est allumée contre les pasteurs et je visiterai le troupeau.* Pour le punir tandis que *je visiterai* pour lui faire du bien, *mon troupeau, la maison de Juda, car le Seigneur puissant visitera son troupeau, la maison de Juda, et en fera en quelque sorte un cheval intrépide à la guerre.* Il fera de Juda des hommes sans crainte semblables au cheval intrépide à la guerre.

4. « *De Juda l'angle* — le sacerdoce, — *de lui le pieu* — la royauté, — *de lui l'axe* — les chefs de l'armée et le camp. — De *lui sortiront tous ses chefs;* c'est la figure des disciples de Notre-Seigneur, qui furent les dispensateurs des grâces diverses de Dieu dont parle le divin saint Paul (1).

5-6. « *Les cavaliers seront couverts de confusion; Je sauverai la maison de Joseph.* — Ce sont les cavaliers grecs, maîtres de la Syrie et ennemis des Juifs. Le prophète appelle *maison de Joseph* les Éphraïmites et les autres tribus alliées qui obéissaient au roi de Samarie; Dieu promet de les délivrer des Grecs qui viendront contre eux et de les ramener victorieux à Jésusalem. Car il avait dit plus haut qu'ils seraient soutenus par le Seigneur, que par sa force ils combattraient et couvriraient de confusion les cavaliers et se couvriraient de gloire dans leurs combats, comme Josué fils de Noun, ce héros de la maison d'Éphraïm qui ruina les Chananéens.

8. « *Et ils seront nombreux comme auparavant.* — Ils seront nombreux par la fécondité qui leur donnera des fils comme au temps de David. *Ils élèveront leurs fils* (2), — qui seront des milliers de mille.

10. « *Je ramènerai de la terre d'Égypte* ceux qui étaient en exil. *Ils reviendront d'Assyrie et d'Égypte et de tous les pays; je les réunirai et les amènerai à la terre de Galaad et du Liban* — et ils se multiplieront de sorte que les contrées de leur héritage ne pourront les contenir à cause de leur multitude.

11. « *La tribulation passera par la mer* (3), c'est-à-dire par les nations figurées par la mer. Le Seigneur les frappera. *Il renverra les flots dans la mer,* — comme le vent bouleverse les flots, ainsi l'ordre du Seigneur obligera les nations à renvoyer son peuple. *Et les profondeurs du fleuve seront couvertes de confusion* — les προστάγματα (édits) que les rois spoliateurs ont écrits pour qu'aucun des Hébreux ne sortît de leur pays. *Sera aboli l'orgueil qu'avaient les Assyriens,* quand ils

(1) I Cor. XII, 9.
(2) Peschita.
(3) Peschita.

tenaient les Hébreux captifs. *Et la domination des Égyptiens passera*, — la domination des Égyptiens qui les détenaient passera.

S. Jérôme nous apprend, dans son commentaire sur ce chapitre, qu'il y avait chez les Juifs deux sentiments sur le sens de la prophétie du chapitre X. Les uns rapportaient les paroles prophétiques à l'avènement du Messie, les autres au temps des Machabées. C'est dans ce second sens que saint Éphrem interprète la prophétie. Cependant au verset 4 « les chefs » sont la figure des apôtres et des disciples de Notre-Seigneur que le Saint-Esprit combla de ses dons.

CHAPITRE XI

1. « *Ouvre, ô Liban, tes portes*, — ouvre les portes qui m'étaient fermées. *Que le feu dévore tes cèdres*, — tes cèdres qui étendent l'ombre et l'obscurité sur mon peuple, par la domination cruelle des Séleucides, rois de Syrie. Le prophète indique que ces rois haïssaient et maltraitaient très fort les Hébreux par leurs guerres. Mais ils furent foulés aux pieds par les Machabées et plus tard renversés par les Romains. Le feu les consuma.

2. « *Que le pin se lamente, parce que le cèdre est tombé*. — Que votre puissance, ô Séleucides, se lamente, parce que toutes les puissances, grandes comme les cèdres, sont tombées, savoir : les Assyriens, les Babyloniens et les Perses. *Et les forts ont été spoliés*, — les royaumes puissants des Babyloniens et des Assyriens, qui tenaient mon peuple captif, ont été spoliés par la délivrance de mon peuple. *Les chênes de Basan hurleront, parce que le bois touffu est coupé*, — par les chênes de Basan et le bois touffu il symbolise les monarchies des rois grecs, et les peuples de leur empire pas les bois élevés et forts de Basan.

3. « *Voix des lamentations des pasteurs*, — des rois dépouillés de leur grandeur. *Leur grandeur a été abaissée*, — par la délivrance de mon peuple. *Voix des lions qui rugissent* dans les tourments dont ils souffrent. Les rois se lamentent donc et gémissent comme des lions qui rugissent.

4. « *J'ai les brebis maigres* (1). Ces paroles et les suivantes s'entendent premièrement de Notre-Seigneur, qui est expressément appelé pasteur, plus bas, par le prophète, et le Sauveur lui-même s'est appelé pasteur envoyé pour rechercher le troupeau perdu de la maison d'Israël (2). Mais ici le prophète s'adresse aux pasteurs mauvais,

(1) Peschita.
(2) Matt., xv, 24.

aux prêtres prévaricateurs qui achetaient des Grecs le sacerdoce au temps des Machabées et pervertissaient le peuple par leur conduite honteuse. Il les nomme donc brebis maigres, à raison du petit nombre des habitants, et parce que leurs crimes s'étaient multipliés il les appelle *brebis de boucherie,* c'est-à-dire destinées à la boucherie. Enfin, nous entendons encore par brebis maigres, les peuples fidèles que le Sauveur a appelés *petit troupeau* (1).

5. « *Ceux qui les achetaient les tuaient, et ne se croyaient pas coupables et ceux qui les vendaient disaient : Béni soit le Seigneur, qui nous a enrichis.* Leurs acheteurs les lévites qui les achetaient des Grecs, rois de Syrie, les tuaient par les mauvais traitements et les exactions. Ils n'étaient pas regardés comme coupables par les vendeurs, c'est-à-dire par les Grecs. Leurs vendeurs, les rois des Grecs, ne réprimandaient pas les acheteurs; au contraire, ils bénissaient celui qui, par les présents des prêtres, les enrichissait.

6. « *Le Seigneur n'épargnera pas les habitants de la terre,* — les habitants de la terre d'Israël, parce qu'ils l'ont offensé. *Voici que je livrerai les hommes entre les mains les uns des autres et entre les mains de leur roi,* — je livrerai les prêtres, vendeurs du sacerdoce, entre les mains des prêtres, leurs collègues, de sorte que celui qui s'est emparé du sacerdoce en soit exclu par autre un également coupable. Par *leur roi* il désigne ou les Séleucides, rois de Syrie, ou César. Car les Juifs ont dit : *Nous n'avons d'autre roi que César* (2). *Ils livreront la terre au pillage,* — à raison des crimes des habitants de la terre. *Je ne la délivrerai pas des mains de ses dévastateurs,* — parce que les rois grecs ravagèrent la terre des Juifs; mais les Romains l'achevèrent en la privant de ses habitants et en la ruinant complètement.

7. « *J'ai mené paître un troupeau maigre,* — c'est ce qu'il a appelé plus haut des brebis maigres. Il le nomme maigre pour les raisons données plus haut et aussi pour les raisons données et expliquées aux Hébreux par Moïse en ces termes : *Le Seigneur ton Dieu t'a choisi, non par ce que vous êtes nombreux parmi les nations, mais parce que vous êtes le plus petit des peuples* (3). *A cause de la réunion du troupeau,* à cause de ceux qui sont irréprochables parmi eux et plaisent à Dieu. *Et je pris pour moi deux houlettes,* qui sont le peuple et le roi. *J'appelai l'une la Douce,* c'est l'autorité de la douce royauté de David et de Zorobabel *et l'autre la Cordelette,*

(1) Luc. XII, 32.
(2) Joan. XIX, 15.
(3) Deut. VII, 7.

parce qu'elle symbolisait le peuple d'Israël qui a été appelé la cordelette de l'héritage du Seigneur (1).

8. « *Et j'ai fait périr trois pasteurs en un seul mois.* Je ne dis pas que c'est moi qui les ait fait périr, mais le peuple hébreu par ses péchés les a exterminés, ces trois pasteurs qui sont la classe des prêtres, des rois et des prophètes. Peut-être ces paroles doivent-elles s'entendre des princes et des prêtres prévaricateurs, acheteurs du sacerdoce, et des vendeurs du même sacerdoce les rois grecs et les chefs du peuple; parce que toute la puissance du peuple d'Israël, durant le cours du temps et des années, diminua graduellement jusqu'à ce que vînt Notre-Seigneur, qui, par son avènement fit passer et cesser toute la gloire d'Israël. Au jour de son crucifiement, le Seigneur fit également périr les trois pasteurs : la royauté, le sacerdoce, et le prophétisme du peuple d'Israël et de la loi ancienne. *Mon âme a été dégoûtée du peuple* pour ces raisons. *Et leurs âmes ont crié et vociféré contre moi,* — et leurs âmes ont vociféré contre moi, parce qu'ils ont vu que je voulais les perdre au lieu de les paître.

9. « *Et j'ai dit : Je ne vous paîtrai pas,* — j'ai dit dans mon affliction : je ne vous paîtrai pas. C'est ce que saint Paul et saint Barnabé ont dit aux Juifs : *Il fallait que la parole de Dieu vous fût d'abord annoncée, mais puisque vous la repoussez loin de vous et que vous vous êtes jugés indignes de la vie éternelle, voici que nous nous tournons vers les Gentils comme Notre-Seigneur l'a ordonné* (2). Car les brebis de la maison d'Israël qui périrent ne reçurent pas leur châtiment des mains des Apôtres, qui se firent au contraire pour elles des brebis de boucherie. *Que celle qui meurt meure, et que celle qui reste dévore les chairs de sa compagne.* C'est ce que Moïse a dit aux juges du peuple : *Tuez chacun ceux qui se sont initiés à Baal-Phogor* (3). Ce qui a été préfiguré dans le désert s'est accompli plus tard dans la terre promise, à l'époque où les Juifs ont été ruinés par les Romains, et où ceux qui étaient restés enfermés dans Jérusalem se détruisirent l'un l'autre par l'oppression et le glaive.

10. « *Et je pris ma houlette la Douce et je la brisai,* — ma houlette la Douce qui est le doux gouvernement des princes et des chefs qui se firent remarquer par leur gouvernement et furent fort utiles aux Hébreux. *Pour annuler l'alliance que j'ai faite avec tous les peuples,* — que j'ai faite par Moïse de soumettre toutes les nations à

(1) Ps. CIV, 11.
(2) Act. XIII, 46.
(3) Num. XXV, 5.

la puissance d'Israël disant : *Je t'éleverai au-dessus de toutes les nations de la terre* (1), parole qui fut accomplie sous Salomon qui *fut élevé en gloire au-dessus de tous les rois de la terre* comme il est écrit (2).

11. « *Et elle fut annulée en ce jour-là,* — au jour où aura été brisée la houlette la Douce, cessera la promesse faite aux Juifs. *Et les humbles de la synagogue* (3) *qui me gardent fidélité ont reconnu que c'est la parole du Seigneur,* — les Justes de la Synagogue reconnaîtront que c'est ce que j'ai décrété.

12. « *Et je leur dis : Si cela est agréable à vos yeux, donnez-moi ma récompense ou niez-la-moi,* — le prix de mon sang. Il parle ainsi au nom du Christ, lorsqu'il fut envoyé pour rechercher le troupeau d'Israël. *Et ils me donnèrent pour récompense trente pièces d'argent et le Seigneur me dit : Jette-les dans le trésor* (4). C'est ce que fit le traître Judas en prenant les trente pièces d'argent prix du sang précieux et en les jetant dans le temple.

14. « *Et je brisai ma seconde houlette pour détruire la concorde entre Juda et Israël.* Cette seconde houlette, c'est le peuple hébreu. Il la brisa pour signifier qu'il détruirait la concorde qui existait entre Judas et Israël sous le règne des rois. Car il brisa le royaume de David par le schisme des (dix) tribus *avant la récompense.* Cette royauté devait être enlevée à la maison de David à l'avènement du fils de David. Il brisa aussi le peuple *après la récompense.* Car, après le crucifiement les Juifs furent détruits par les Romains, et ceux qui échappèrent furent dispersés en tous lieux.

15. « *Prends les instruments du pasteur insensé,* — de Lysimaque, qui n'était pas de la race choisie d'Aaron et qui devait faire ce qui est montré au prophète dans la personne de ce pasteur insensé. Le pasteur insensé est celui qui ne recherchera pas les brebis égarées, qui ne portera pas secours aux blessées, ne soignera pas les malades, et ne nourrira pas celles qui sont bien portantes. Pasteur insensé, en grec « pasteur sans expérience (5) ».

17. « *C'est pourquoi son bras droit sera desséché et son œil droit privé de la vue,* — il sera privé du secours de Dieu et son œil obs-

(1) Deut. XXVI, 19.

(2) III Reg. X, 23.

(3) La Peschita, au lieu de « Synagogue », a, comme l'hébreu et la Vulgate, « troupeau » Saint Ephrem suit ici une leçon particulière.

(4) C'est la leçon de la Péschita.

(5) La version des LXX a en effet ποιμένος ἀπείρου que la version Hexaplaire rend comme ici ܪܥܝܐ ܕܠܐ ܝܕܥܐ.

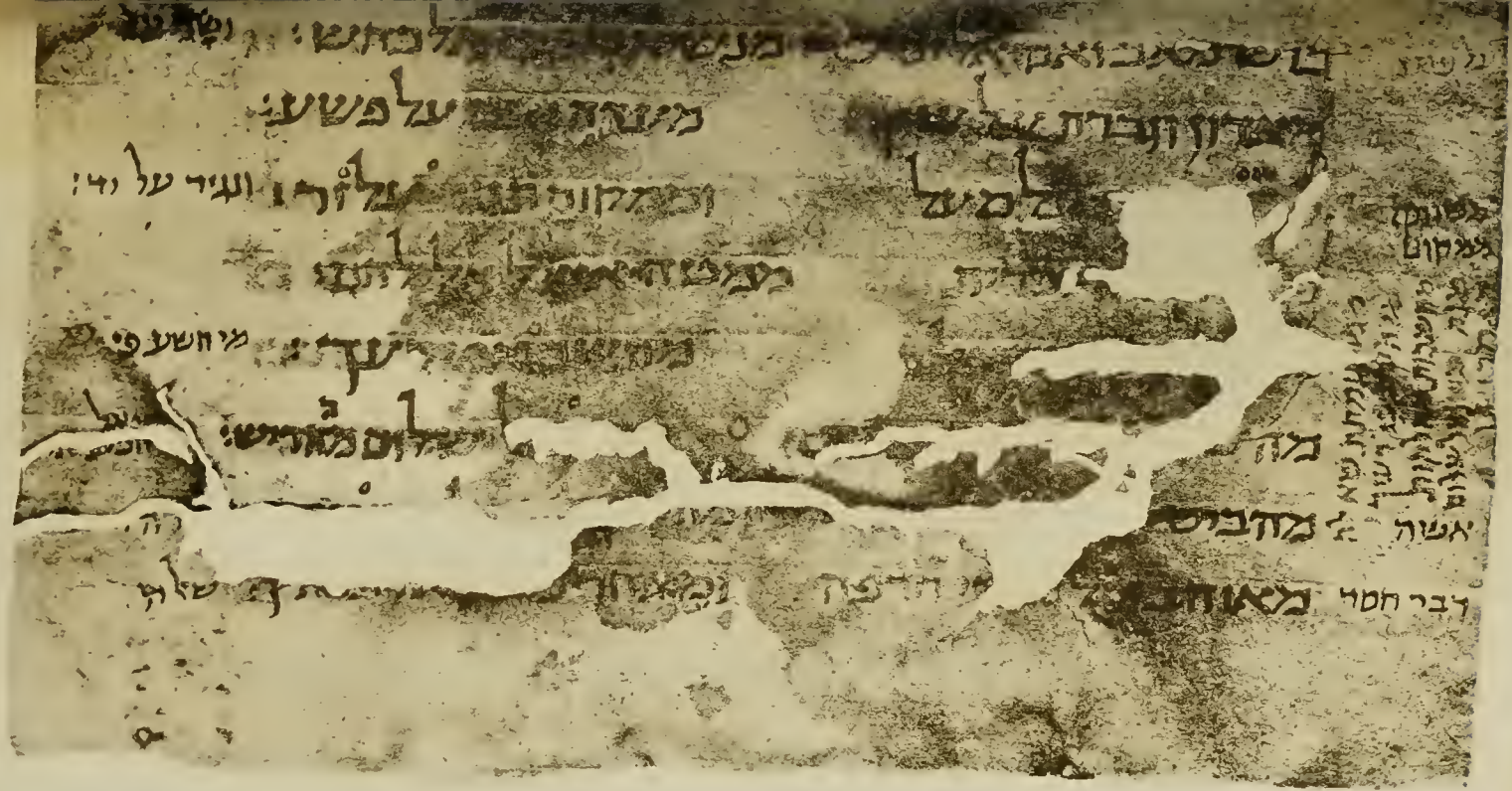
curci privé de la vue de Dieu et de la connaissance de la vérité, ce qui est arrivé aux pasteurs des Juifs après le crucifiement. Le prophète dit que leur œil droit sera privé de la vue et leur bras droit desséché parce que leur œil gauche ne s'est pas obscurci et leur bras gauche ne s'est pas desséché. Ils ne sont pas même aujourd'hui desséchés vis-à-vis des choses de la terre. A ce pasteur, on assimile encore l'Antéchrist, pasteur sans expérience qui *mangera les chairs des brebis grasses,* c'est-à-dire prendra l'argent des riches, *et rongera leurs os,* c'est-à-dire ne laissera rien subsister, pas même les os.

Les scolies sur ce chapitre sont fort remarquables. Les cèdres du Liban, ce sont les Assyriens, les Babyloniens et les Perses, les chênes de Basan, les monarchies des rois Grecs et leurs peuples. Les pasteurs, qui achetaient et tuaient les brebis maigres, les pasteurs prévaricateurs, qui achetaient des rois de Syrie le sacerdoce et maltraitaient le peuple. Mais en appliquant à l'époque des Machabées plusieurs détails de la prophétie, il n'oublie pas que d'autres détails se rapportent à d'autres temps et particulièrement aux temps du Messie. C'est ainsi qu'il dit au verset 4 : *Pais les brebis maigres,* « ces paroles et les suivantes s'entendent premièrement de Notre-Seigneur qui est expressément appelé pasteur, plus bas, par le prophète, et le Sauveur lui-même s'est appelé pasteur pour rechercher le troupeau perdu d'Israël; il applique également au Christ et au traître Judas le verset 12, et le verset 14 à la ruine des Juifs par les Romains.

Au verset 11, Éphrem suit une leçon que l'on ne trouve pas ailleurs, et au verset 15 il dit qu'au lieu de « pasteur insensé » le grec a « pasteur sans expérience ». C'est en effet la leçon des LXX que nous trouvons avec les mêmes mots dont s'est servi saint Éphrem dans la version syriaque Hexaplaire éditée par Middeldorp. A ce pasteur insensé on assimile, dit saint Éphrem, l'Antéchrist. Saint Jérôme est plus catégorique : « Pastor stultus et imperitus haud dubium quin Antichristus sit qui in consummatione mundi dicitur esse venturus. » Saint Cyrille d'Alexandrie est encore plus affirmatif dans son commentaire sur ce chapitre et sur le commencement du chapitre XII.

(*A suivre.*)

T.-J. Lamy.



Héliotypie H. Rueie, Paris.

FRAGMENT DU TEXTE HÉBREU DE L'ECCLÉSIASTIQUE

MANUSCRIT D'OXFORD (FOL. 2 RECTO)

Eccli. XLI, 9-22 a

L'ORIGINAL HÉBREU DE L'ECCLÉSIASTIQUE

(Suite.)

II

Nous avons fait connaître précédemment la découverte transmise avec tant de soin au public par MM. Cowley et Neubauer, et nous en avons signalé toute l'importance. Il nous faut maintenant considérer de plus près ce fragment du texte original de l'Ecclésiastique. Notre but n'est pas ici de l'étudier verset par verset. Nous voulons seulement, et en nous plaçant surtout au point de vue de la critique textuelle, mettre en lumière les résultats généraux auxquels nous a amené l'analyse de ce document. Pour obtenir ces résultats, nous avons fait porter notre attention d'une manière très spéciale sur les chapitres XXXIX, 15 - XLV, 8. Munis de notes marginales et de variantes, ces chapitres offrent un intérêt à part au point de vue de l'histoire et de la critique du texte sacré.

Nous parlerons successivement à l'aide des constatations auxquelles nous aura conduit cette analyse :

1° De l'état de notre texte et de ses rapports avec l'original primitif de Ben Sirach.

2° De ses rapports avec les anciennes versions de l'Ecclésiastique.

3° Du style et de la langue de ce document tardif de la littérature hébréo-biblique.

*
* *

1° ÉTAT DU TEXTE.

Dans quelle mesure notre manuscrit représente-t-il la teneur primitive de l'original hébreu de l'Ecclésiastique? Telle est la première question qu'il nous faut résoudre. Pour procéder avec méthode, nous étudierons et *le texte* que notre copiste a reproduit, et *les variantes* qu'il a consignées autour de ce texte.

*
* *

A. Texte — En dehors des passages plus ou moins mutilés, le nouveau manuscrit est facile à lire. Le scribe a copié avec le plus grand

soin le codex qu'il avait sous les yeux; nous en avons pour preuve la fidélité avec laquelle il a reproduit les fautes elles-mêmes et les bévues de ses prédécesseurs; notre manuscrit a donc toutes les qualités d'un témoin parfaitement sûr.

Quant au codex d'où le texte procède, il devait être, lui aussi, assez soigné. Celui qui l'a rédigé s'est préoccupé de laisser subsister le moins de doutes possible sur la véritable prononciation des mots. Dans ce but, il a fait un très fréquent usage des lettres quiescentes; en certains cas, il les a employées pour fixer la lecture des voyelles brèves elles-mêmes. Transmis par un témoin sûr, ce *codex* nous met dans des conditions très favorables pour apprécier l'état du texte hébreu de l'Ecclésiastique dans les manuscrits de même provenance.

Or il est facile de se convaincre que ce texte est fautif en plus d'un endroit.

Comme toujours l'emploi des *lettres quiescentes* est une des principales causes d'altérations. Et à cet égard le texte qui nous occupe a été plus d'une fois victime de l'excès de zèle que les scribes ont déployé pour en fixer la prononciation.

En de rares circonstances seulement, on trouve omises des lettres quiescentes que nous jugerions nécessaires. Ainsi, XL, 5[b], *4* (1), on voit mentionnés, parmi les choses qui sont pour l'homme des causes de préoccupations, « la crainte de la mort, les querelles, *les procès* ». Il faut, en effet, lire dans l'hébreu ריב comme l'indiquent la variante et les versions, et non רב comme porte le texte; ce dernier mot en effet pourrait se rattacher à la racine רבב dont le sens en cet endroit serait tout à fait étrange.

Mais bien plus souvent les copistes ont mis des lettres quiescentes là où, d'après les règles générales, il n'en eût pas fallu.

Parfois une telle addition se fait sans préjudice pour le sens : le plus grand inconvénient peut n'être alors que d'exposer le lecteur à prendre pour longue une voyelle brève, v. g. מוֹסָתָר pour מָסָתָר (XLI, 14[b], *17*).

D'ordinaire toutefois, il résulte de ces additions un véritable changement dans les mots.

Tantôt les formes verbales sont altérées; un hiphil prend à contretemps la place d'un kal : יַגְבִּיר, *var.* יִגְבַּר (XXXIX, 34, *10*).

Tantôt un substantif se trouve mis au pluriel en dépit du contexte

(1) Les chiffres écrits en italique renvoient à la Vulgate latine, les autres à la version grecque. Quand la version grecque et la Vulgate latine concordent dans la computation des versets, il n'y a qu'un seul chiffre pour les renvois.

qui réclame le singulier. Ainsi, XLI, 2, *3*, on a cette phrase incorrecte :

O mort combien bonne *tes lois!*

L'incorrection vient de ce que le texte porte חקיך pour חקך que rétablit la variante (cf. XXXIX, 33, *39*, מעשה, « *l'œuvre* », au lieu de מעשי, « *les œuvres* » de Dieu sont toutes bonnes).

Tantôt enfin un véritable barbarisme se trouve créé : ריע pour רע « le mal » (XXXIX, 25, *30*).

Les substitutions et confusions de lettres quiescentes ne sont pas moins fécondes en mauvais résultats. On lit, au début du chapitre XLI, 2, *3*, et à la suite du vers que nous venons de citer :

O mort combien douce est ta loi
Pour l'homme malheureux et privé de force;
L'homme qui chancelle se heurte à tout;
Qui se révolte (?) et a perdu l'espérance.

Le troisième vers se relie mal à ceux qui le précèdent et rend inintelligible le vers qui suit. Au lieu de יִנָּקֵשׁ « il se heurte », il faut lire le participe וּנוֹקֵשׁ indiqué par la variante :

O mort combien douce est ta loi
Pour l'homme malheureux et privé de force
Qui chancelle et se heurte à tout,
Qui se révolte (?) et a perdu l'espérance!

Parmi « les choses dont il faut rougir », le texte (XLI, 20ᵃ, *25*) en indique une dont il est très difficile de voir la portée : Aie honte,

De saluer (מושאול שלום), de te taire.

D'accord avec le grec, une variante invite à lire שואל au lieu de שאול : Aie honte,

Devant qui salue, de garder le silence!

Dans le premier cas, il y a eu confusion de ו et de י au début du mot; dans le second cas, il y a eu déplacement du ו.

Mentionnons encore la présence de plusieurs barbarismes qui sont dus aux mêmes causes : מיצוק (*var.* מוצק, XLIII, *4*, *3*) — איבוץ (*var.* אובץ, XLII, 17) — ויבי (*var.* יבי, XLII, 25ᵇ, *26*).

L'exemple le plus intéressant au point de vue des fautes dues au mauvais usage des lettres quiescentes est fourni par Eccli. XL, 15, On lit :

נוצר מחמס לא ינקה
כי שורש חנף על שן סלע

Tandis que le second vers présente un sens très simple, le premier est inintelligible. Le mot נוצר ne peut être regardé que comme un participe du verbe נצר qui veut dire « garder », ce qui ne donne aucun sens. Heureusement une note marginale invite à lire נצר חמס au lieu de נוצר מחמס, ce que M. Neubauer a d'abord traduit :

La race de la violence *ne sera pas impunie*,
Car la racine de l'impie est sur la pointe d'un rocher.

Le parallélisme est assez misérable. Il faut lire à la fin du premier vers ינק בו (1) au lieu de ינקה :

La race de la violence *ne porte pas de rejetons*,
Car la racine de l'impie est sur la pointe d'un rocher.

C'est ainsi qu'a lu le grec : ἔκγονα ἀσεβῶν οὐ πληθυνεῖ κλάδους.

Outre les changements dus aux lettres quiescentes, on voit par l'exemple précédent, que les *particules* et les *suffixes* sont facilement malmenés (נצר חמס et נוצר מחמס, ינק בו et ינקה). Les cas sont nombreux qui confirment cette donnée.

Ainsi, en ce qui regarde les *suffixes*, on peut citer Eccli. XXXIX, 23-25, *28b-30* :

Sa colère (de Dieu) dépossède les nations,
Et change en sel la terre arrosée.
Les voies des justes sont droites,
Ainsi s'opposent-elles aux étrangers.
Il a dès l'origine départi le bien aux bons,
Mais aux méchants le bien et le mal.

Le second distique ne cadre ni avec le premier ni avec le troisième; ce second distique n'a plus en effet Dieu pour sujet. Mais au lieu de ארחות תמים (2) « *les voies des justes* », la variante invite à lire ארחותיו ישרים [ל] :

Ses voies (de Dieu) sont droites avec les hommes droits
Mais elles vont à l'encontre des étrangers (les méchants).

Distique excellent, parfaitement en rapport avec le contexte, et qui d'ailleurs reproduit une pensée tout à fait biblique (cf. Ps. XVIII, 27). Le scribe auquel nous sommes redevables de notre texte a supprimé

(1) Telle est en effet la véritable lecture de la variante ainsi que l'a constaté M. Smend *Theologische Literaturzeitung*, 15 mai 1897); M. Neubauer avait lu לא יכה בו.

(2) תמים, « les justes », plutôt que תָּמִים, « le juste ».

un suffixe nécessaire. De plus, le mot ישרים qui était à dessein associé au verbe יישרו a été remplacé par תמים, terme synonyme, mais qui détruit le jeu de mots voulu par l'auteur.

Le v. 34, *10*, du même chapitre fournit à son tour un bon exemple des fautes auxquelles a donné lieu l'inadvertance des copistes touchant les *particules*. Le v. 34, reproduit le verset 21, *26*, qui est ainsi conçu :

Il n'y a pas à dire : ceci est plus mauvais que cela,
Car toute chose prévaut en son temps.

Le sens est très clair et le premier vers est ainsi formulé en hébreu :

אין לאמר זה רע מִזֶּה

La variante indique cette leçon pour le vers. 34. Mais dans le texte, אין a été remplacé par אל, négation qui ne se met jamais ainsi devant un infinitif : אל לאמר. De plus, au lieu de מִזֶּה on a lu מָה זֶּה :

Il n'y a pas à dire : Ceci est mauvais! quoi cela?

Ce vers ne s'accorde plus avec le second membre du parallélisme.

Si de ces simples éléments du langage, nous passons aux *mots eux-mêmes*, nous en trouvons dans notre texte un certain nombre qui ne donnent aucun sens. Plusieurs d'entre eux proviennent de ce que le scribe *a confondu entre elles des lettres qui se ressemblaient, notamment :*

— ב et מ. On lit XL, 28, *29* :

De la vie d'aumône ne vis pas.

La phrase se comprend en français, mais en hébreu la préposition מני, *ex*, constitue un véritable solécisme. Au lieu de מני c'est בני qu'il faut lire, ainsi que le dit la variante :

Mon fils, ne vis pas de la vie d'aumône.

— ה et ח. Le début du chapitre XLI, 1, est ainsi conçu dans le texte :

Vie à la mort (!) qu'amer est ton souvenir!...

Heureusement qu'au lieu de חיים une note marginale invite à lire הוי :

O mort! qu'amer est ton souvenir!...

Le ה a été pris pour un ח, les lettres quiescentes ont été échangées et un מ final a achevé la confusion.

— כ et כ, ך et ן. — On lit, XLIII, 19 :

La gelée blanche *habite* comme le sel
Et il en fait briller les grains comme du saphir.

Le premier vers est mauvais : au lieu de ישכון, *habite*, il faut lire ישפוך :

Il répand la gelée blanche comme le sel.

— ב et ר. Ainsi, XLI, 17, *21*, le Sage invite « ses enfants » à avoir honte,

Devant pere et mère, de l'adultère,
Devant *le prince assis*, du mensonge.

Beaucoup de commentateurs auraient admiré en ce *prince assis* un trait délicat des mœurs orientales. Au lieu de יושב, la variante nous invite à lire ושר :

Devant prince et gouverneur, du mensonge.

Leçon bien préférable au point de vue du parallélisme. Cette confusion de ר et de ב s'explique mieux peut-être dans l'ancienne écriture que dans l'écriture carrée.

De pareilles confusions de lettres il résulte, en plus d'un cas, des mots absolument inintelligibles, tels que תכוהות (*var.* תבוורת XLII, 5), בצרתו peut-être pour בצרהו (*var.* בצאתו, de יצא, se lever, en parlant des astres. XLIII, 2[a]).

L'*interversion des lettres* ne donne pas des résultats moins fâcheux. Citons quelques exemples.

XLII, 11 : Veille sur ta fille, est-il dit au père de famille, de peur que, par sa mauvaise conduite, elle ne te rende

le proverbe de la ville et la risée du peuple,
et *ne te fasse asseoir* dans l'assemblée de la porte.

Pour qui connaît le sens de la locution écrite en italique au second vers, le parallélisme est absolument détruit. Au lieu de הושבתך il faut lire והובישתך (interversion des lettres ב et ש) comme l'indique la note marginale :

et *ne te couvre de confusion* dans l'assemblée de la porte.

XLIII, 17, *19*. Le texte porte le barbarisme דרתו qui n'offre aucun sens et que la note marginale invite à remplacer par רדתי.

XLIV, 2 et 3[a et b]. Il est dit au sujet des Patriarches :

Le Très Haut leur a départi une grande gloire,
et ils sont grands depuis les jours d'antrefois.

Générations de la terre par leur pouvoir royal,
et hommes de renom par leur courage.

Le mot דורי, *générations,* est contre tout le contexte. Il faut, d'accord avec la variante et le grec, lire le participe רודי :

Maîtres de la terre par leur pouvoir royal.

XLV, 2. Ben Sirach dit de Moïse :

Dieu l'a glorifié.....
et il l'a rendu fort *dans les hauteurs.*

Le sens du dernier vers est vague. Au lieu de במרומים la variante propose במוראים :

Et il l'a rendu fort *par les prodiges.*

C'est une allusion à la mission de Moïse près du Pharaon et aux miracles que Dieu fit accomplir par son serviteur.

Aux accidents dont nous venons de parler, il faut joindre des altérations de mots dues à l'*addition* fautive ou à la *suppression de certaines lettres.*

XLIV, 8 : להשתענות, barbarisme pour להשתעות

XLIV, 23[b], L'auteur dit en parlant de Jacob, d'après le texte :

Et il (Dieu) *le confirma dans la bénédiction*,
Et il lui donna son héritage.

Le premier vers est en hébreu :

ויכוננהו בברכה

Mais au lieu de ויכוננהו la variante invite à lire ויכנהו avec la suppression d'une lettre quiescente et d'un *nun*. Au lieu de בברכה, elle invite à lire בבכורה avec interversion des lettres ב et ר :

Et il lui reconnut le titre d'aîné,
Et il lui donna l'héritage.

Les mots sont parfois altérés et deviennent inintelligibles; nous venons de le voir. Parfois aussi *des mots sont supprimés,* au grand détriment de la phrase.

XL, 29[c], *30 et 31*. Il est dit du mendiant :

Ses mets dégoûtent l'âme,
Pour l'homme intelligent, c'est *une réunion* (?) d'entrailles.

Le premier vers est vague; un mot, דבד, a disparu. Il faut le rétablir conformément à la variante :

Les mets donnés en aumône souillent son âme.

Au second vers, le sens est inadmissible. Au lieu de סוד il faut lire יסור avec la variante (le י a disparu, le ר a été confondu avec ד) :

Pour un homme intelligent, c'est un *tourment* d'entrailles.

XLI, 4c, d, 6 *et* 7. Le sens est plus bouleversé encore :

Pour mille ans, cent ou dix,
L'homme de réprimandes au schéol.

Au lieu de איש, une variante invite à lire אין; après תוכחות, une autre variante propose d'ajouter le mot חיים :

Pour mille ans, cent ou dix,
Il n'y a pas de réprimandes pour la vie au schéol.

Le grec avait rendu : οὐκ ἔστιν ἐν ᾅδου ἐλεγμὸς ζωῆς.

XLIV, 7. Ici un verbe a été omis par un copiste :

Tous ceux-là dans leurs générations...
Et de leur temps date leur gloire.

Le verbe נכבדו, qui fait défaut au premier vers, est suppléé en marge :

Tous ceux-là ont été honorés dans leurs générations.

En certains cas toutes les altérations possibles se sont donné rendez-vous dans le même verset jusqu'à ne plus permettre d'en tirer aucun sens :

XLII, 14. On lit :

מטוב רוע איש מטיב אשה
ובית מחרפת תביע אשה :

Impossible de tirer quoi que ce soit de ce verset. La variante offre au contraire ce distique très simple :

טוב רוע איש מטוב אשה
ובית מחרפת תביע חרפה :

Mieux vaut la méchanceté de l'homme que la bonté de la femme,
Et la demeure de la femme coupable provoque le reproche.

Au premier vers, les altérations s'expliquent par des questions de lettres quiescentes et de particules. Au second vers, le mot אשה a été répété dans le texte à la fin de 14b par un copiste qui aura reproduit sans y prendre garde la fin de 14a.

Il n'est pas impossible non plus qu'en cet endroit la nature même de l'idée exprimée ait eu une certaine influence sur l'altération.

Nous n'aurions pas fait connaître entièrement l'état de notre texte, si nous ne parlions du désordre qui, en plusieurs cas, a atteint la suite des vers et des distiques eux-mêmes. Un exemple frappant de ce désordre se présente à nous dans le prologue de l'Hymne au Créateur. On lit (XLII, 23ᵃ-XLIII, 1) :

a Il a disposé [toutes ses œuvres à jamais].
b L'une est à côté de l'autre selon qu'il convient.
c Et qui se rassasie de contempler la beauté?
d La beauté de la hauteur étendue sur la région lumineuse (? *avec éclat?*).
e Et la masse du ciel qui regarde la lumière (?).
f Et pour tout usage chaque chose obéit.
g Toutes diffèrent les unes des autres,
h Et il n'en a pas fait une seule en vain.

Plusieurs de ces distiques sont ordonnés contrairement aux règles du parallélisme, seuls les distiques *d* et *e*, *g* et *h* sont dans les conditions voulues à cet égard. De plus l'ordre dans lequel ces distiques sont disposés est incorrect. Or une note marginale corrige ainsi ce désordre :

a Il a disposé [toutes ses œuvres à jamais],
f Et pour tout usage chacune obéit.
g Toutes diffèrent les unes des autres
h Et il n'en a pas fait une seule en vain.
b L'une est à côté de l'autre selon qu'il convient;
c Et qui se rassasie d'en contempler la beauté?
d La beauté de la hauteur étendue avec éclat (?),
e Et la masse du ciel qui regarde la lumière?

Ce dernier distique demeure obscur; il renferme des allusions à des idées qui ne sont qu'imparfaitement connues. Mais la valeur relative des deux leçons n'est pas discutable.

Dans les exemples qui précèdent nous avons eu, pour découvrir les fautes de notre texte et les corriger, le précieux secours des variantes. Mais en plus d'un endroit il y a des altérations qu'aucune variante ne révèle :

XL, 5, *A*. On voit figurer parmi les choses qui causent à l'homme des préoccupations :

Seulement (אַךְ) la vengeance, l'anxiété et la crainte,
La peur de la mort, les querelles et les procès.

Au lieu d'un adverbe, l'interprète grec a lu au début de ce distique un substantif : θυμός. Au lieu de אך il a lu אף et à bon droit.

XL, 10. On a dans le texte :

A cause de l'impie le mal a été créé
Et à cause... la ruine s'en va.

Le second vers est très obscur et semble contredire celui qui le précède. Une variante corrige heureusement le premier mot de ce second vers et invite à lire בעבורו « *à cause de lui* » au lieu de בעבור. Mais à la place du mot final כלה, *la ruine*, une autre note marginale propose de lire רעה. Il faut rejeter cette leçon ; autrement on aurait deux vers consécutifs se terminant par le même mot, et cela au détriment du sens. Le grec laisserait croire que dans l'exemplaire du traducteur les finales des deux vers étaient interverties, que כלה (lu כָּלָה et traduit par ταῦτα πάντα?) était à la fin du premier vers, et que רעה (mal rendu par καταακλυσμός?) était à la fin du second. Il semble meilleur toutefois de laisser כלה à la fin du second verset et de s'en rapporter à un passage des Proverbes (XVII, 13) où l'auteur a exprimé la même pensée que Ben Sirach, pour lire לא תבוש au lieu de תבוש :

A cause du méchant le mal a été créé,
Et à cause de lui la ruine ne s'en va pas.

XLIII, 11-12, *12-13*. Ainsi débute la description de l'arc-en-ciel :

Vois l'arc et bénis son auteur,
Car il est vraiment superbe en sa gloire.
Il entoure *le décret* dans sa gloire;
C'est la main de Dieu qui l'a tendu.

De quel décret peut-il bien être question? Au lieu de חוק la note marginale propose הוד :

Il entoure *la splendeur* dans sa gloire.

Le sens n'est guère plus plausible. Or dans Job (XXII, 14) on voit un mot peu usité qui ressemble assez à חוק au moins quant à la prononciation; c'est le mot חוג qui désigne la voûte des cieux. On aurait :

Il entoure *la voûte du ciel* en sa gloire.

Ainsi a lu le grec : ἐγύρωσεν οὐρανὸν ἐν κυκλώσει δόξης.

C'est sans témérité enfin que, sans le secours des variantes ou des versions, on peut proposer de remanier la suite des versets en un passage d'ailleurs difficile, XLII 5ᵃ-8ᵈ. On lit dans le texte actuel et dans le grec :

1 Mais de ces choses n'aie pas honte :
. . . . . .
5 D'acheter entre peu et beaucoup,
Et de. . . . . .

6 *Avec une femme mauvaise place les scellés,*
Mais en un endroit de mains faibles (?) *tu peux ouvrir* (?).
7 *Là où tu confies un dépôt, aie soin de compter;*
Et ce que tu donnes, et ce que tu reçois, mets-le par écrit.
8 De la correction d'un imbécile et d'un sot,
Ou du vieillard décrépit qui s'adonne au vice;
9 Et tu seras avisé en vérité,
Et homme modeste en présence de tout vivant.

Ainsi que l'avait déjà remarqué le P. Houbigant, les versets 6 et 7 sont une interpolation qui gêne la suite de la pensée. Le verset 8, comme le verset 5, parle des choses dont il ne faut pas avoir honte, et les versets 6 et 7 se rapportent à un tout autre sujet; il faut sans doute conserver ces derniers, mais les reporter en dehors de ce contexte.

Telles sont les trop nombreuses fautes dont notre texte est émaillé. Si pour ces passages nous en avions été réduits au seul texte de notre manuscrit, beaucoup de ces fautes aurait été signalées comme de gracieuses images ou comme des traits pittoresques du génie oriental. La constatation que nous venons de faire est pour nous une leçon : en nous montrant comment les textes bibliques s'altèrent, cette constatation nous invite à appliquer à ces textes les véritables méthodes de la critique. Ces convictions seront encore accrues par l'étude que nous allons faire sur les variantes. Nous avons déjà utilisé un grand nombre de ces variantes; mais l'usage que nous en avons fait ne suffit pas à nous donner une idée exacte de leur nombre, de leur variété, de leur importance, de leur valeur. Il nous faut maintenant les étudier à part.

*
* *

B. Variantes. Nous parlerons successivement de leur nombre, de la manière dont elles sont disposées sur notre manuscrit, de leur origine : puis nous donnerons un aperçu sommaire des points sur lesquels elles portent.

Tout d'abord ces variantes sont *très nombreuses.* Pour cent soixante versets qui composent la partie de notre manuscrit munie d'annotations, il n'y a pas moins de deux cents variantes. Toutes sans doute n'ont pas une égale importance, mais plusieurs d'entre elles introduisent dans le texte des changements notables soit quant aux mots, soit parfois quant à l'ordre et à la teneur des phrases elles-mêmes.

Quarante versets au plus sont sans variantes. Beaucoup de versets, en revanche, en ont plusieurs.

Tantôt diverses variantes portent sur le même mot. Ainsi, XLIII, 6, le mot עתות a pour variantes עת עת et עד עת. De même XLI, 2, 3, au mot הקיך ne correspondent pas moins de trois leçons marginales : הוק, חזק et הוקו. On comprend dès lors comment ont pu se former, dans certains versets de la Bible hébraïque, ces agglomérations de mots synonymes, que repoussent l'élégance de la phrase ou le rythme poétique et que certains commentateurs s'obstinent à admirer : des copistes maladroits auront simplement réuni dans le texte plusieurs notes marginales.

Tantôt ces diverses variantes reproduisent plusieurs fois le verset lui-même. Ainsi XLI, 2c, 1, on lit dans le texte :

איש כושל ונקש בכל
סרב ואבד תקוה

Nous avons déjà fait remarquer que le premier vers se rattachait mal au contexte et qu'il fallait adopter la leçon fournie par une première variante et lire וְנוֹקֵשׁ au lieu de וְנָקַשׁ :

O mort! combien douce est ta loi
. . . . . .
pour l'homme *qui chancelle et se heurte* à tout
qui se révolte (?) et a perdu l'espérance!

Une seconde note marginale reproduit en entier le distique sous cette forme :

איש כושל ונוקש בכל
אפס המוראה ואבד תקוה :

Cette variante dépend de la précédente, puisqu'elle reproduit le participe ונוקש. Mais au lieu de סרב elle propose אפס המוראה « *celui qui n'a plus d'aspect* » (?) : peut-être est-ce une locution explicative du mot סרב, quoique pour nous le commentaire ne soit guère plus clair que le mot lui-même.

Enfin, une troisième variante reproduit de nouveau le verset tout entier sous cette forme :

איש נוקש ומושל בכל
אפס המוראה ואבד תקוה :

Le second vers est pareil à celui de la variante précédente. Quant au premier vers, on a :

l'homme qui *se heurte* et *domine* en tout.

Les qualificatifs כושל et נוקש ont été intervertis; de plus le mot כושל a été altéré et est devenu מושל. Cette dernière leçon est tout à fait condamnée par le contexte.

On ne voit pas que dans le texte qui nous occupe, des inconvénients sérieux aient été occasionnés par cette manière de disposer les variantes. Mais le procédé n'est pas sans dangers; et c'est lui qui, en plus d'un cas sans doute, nous explique l'origine de ces *dittographies* que les critiques signalent assez souvent dans la Bible : il suffit, pour les produire, qu'un copiste introduise la variante à la suite du texte en son manuscrit.

Si maintenant nous examinons à l'aide des phototypies du manuscrit d'Oxford, *la manière dont ces variantes sont disposées*, nous remarquons qu'un petit nombre d'entre elles sont écrites au-dessus des lignes (XLII, 3, pour le mot ואר; XLIII, 21, *23*, pour le mot הרים). Elles sont généralement disposées dans la marge à côté du texte, et cela de deux manières.

Le plus souvent, le scribe a placé la variante au bout et à une certaine distance de la ligne qu'elle affecte, en y renvoyant le lecteur au moyen d'un petit cercle placé au-dessus du mot à modifier. Ainsi (XLII, 3,), on voit :

שותף על השבון חוֹבר ואדון

Si la variante est trop longue, le scribe l'écrit sur deux lignes.

Cette première manière d'écrire les variantes est surtout employée quand elles portent sur des mots ou sur des parties du vers. Le seul inconvénient que pourrait présenter cette méthode serait d'exposer un scribe distrait à introduire la variante à la suite du texte et à surcharger d'autant celui-ci.

Un autre procédé, qui est surtout employé pour les variantes d'une certaine étendue, consiste à écrire la note marginale perpendiculairement au texte, en longeant à droite ou à gauche les colonnes du manuscrit. La photographie ci-jointe présente l'une de ces variantes : elle longe la colonne du texte depuis le verset 10 jusqu'au verset 13; et correspond au verset 10ᵃ. Cette seconde méthode a, elle aussi, ses inconvénients. Lorsqu'en effet les variantes sont ainsi disposées, on demeure indécis sur l'endroit du texte où il convient de les intercaler. Rien par exemple, dans le cas présent, n'indique s'il faut intercaler la variante entre les versets 10 et 11, ou entre les versets 13 et 14. Dès lors, si la note marginale propose de suppléer un verset, le copiste sera exposé à l'introduire à un endroit mauvais et à occasionner dans le texte un de ces bouleversements dont nous avons déjà rencontré des spécimens. Si elle propose un arrangement différent pour un verset

déjà existant, on est exposé à en faire une dittographie qui, mal placée dans le manuscrit, interrompt la suite des idées.

Une autre particularité très curieuse est encore à noter au point de vue de la manière dont les variantes sont rédigées. Souvent le scribe abrège, dans les notes marginales, les mots reproduits du texte et auxquels il n'y a pas de changement à apporter. Ainsi :

XL, 1[d]. Au lieu de אם כל חי la note marginale propose la variante ארץ כל חי ; elle est écrite ארץ כ׳ ח׳.

XLIII, 17[c], *19*. On propose de cette manière deux corrections : la variante כרשף pour ברשף est écrite כר׳ ; la variante רדתו pour דרתו est écrite רד׳.

XLII, 6[a] et [b]. Un distique tout entier est reproduit d'après cette méthode. On lit dans le texte :

על אשה ועה חותם : חכם
ומקום ידים רפות תפתח

Et en variante :

ע׳ אשה ר׳ חותם וכו׳ יד׳ ר׳ תפתח

Il est inutile d'insister sur les accidents auxquels peuvent donner lieu ces abréviations. Un scribe qui reproduit une variante ou un texte écrits de la sorte peut mal finir le mot dont la première lettre seule est indiquée. Nous aurons l'occasion de signaler des erreurs dont la cause première paraît être à rechercher dans ce procédé.

Enfin, il faut remarquer que, dans notre manuscrit, toutes les variantes ne semblent pas écrites par la même main. Le plus grand nombre des notes marginales qui ne portent que sur des changements de mots et qui sont inscrites à la suite des lignes, paraissent dues au copiste qui a rédigé le texte du manuscrit. Il en faut dire autant de certaines variantes plus considérables ayant pour but d'indiquer des transpositions à faire dans l'ordre des versets. Quant aux autres variantes qui, pour indiquer un simple changement de mots, reproduisent en entier le verset, elles paraissent en plus d'un cas, et à en juger par la phototypie, avoir été insérées après l'achèvement de notre manuscrit. Tel semble être le cas de la variante assez étendue que l'on voit au bas du texte sur la photographie ci-jointe. Tel surtout paraît être le cas d'une variante fort curieuse qui figure en face des versets XL. 19[c]-26, sur la première feuille du texte d'Oxford (recto). On lit sans pouvoir rattacher ces paroles à un verset déterminé du texte :

Tous les jours du pauvre sont mauvais (*Ben Sira dit :* même pendant [la nuit),
Son toit est le plus humble des toits,
Sa vigne la plus élevée des vignes.

La pluie des autres toits tombe sur son toit,
La terre de sa vigne descend sur les autres vignes.

Et la note continue par cette remarque rédigée *en persan :*

Il est probable que ceci n'était pas dans l'original; mais on s'en sert comme d'un proverbe.

En effet, nous sommes ici en présence d'un passage du Talmud (Talmud babylonien, Traité *Sanhédrin*, folio 100[b]). Le copiste qui a introduit cette note sur notre manuscrit, l'avait peut-être rencontrée sur un autre exemplaire de l'Ecclésiastique, mais il a eu soin de nous faire connaître les doutes qu'il avait touchant l'authenticité de cette citation. Toute cette note n'est pas de la même main que le texte du manuscrit : elle doit être plus récente.

La troisième question que nous ayons à traiter relativement à ces variantes est celle de leur *origine*. Ainsi que nous l'avons déjà noté, lorsque plusieurs variantes se rapportent au même passage, on remarque souvent entre elles une certaine dépendance : les variantes qui reproduisent en entier les versets, par exemple, dépendent fréquemment d'une première variante qui propose simplement la substitution d'un mot à un autre mot renfermé dans le texte. Ainsi :

XLI. 9, *12*. Du distique entier, il ne reste dans le texte que les lettres suivantes :

אם ת . . . . . ידי אסון
: תולידו לאנחה . . . . .

Une première variante propose de lire תפרו au lieu du verbe disparu dans le premier vers. Une seconde variante est ainsi conçue :

אם תפרו על יד אסון
ואם מולידו לאנחה

Cette seconde variante consacre la première et suggère de nouvelles modifications : יד au lieu de ידי, et le barbarisme מולידו pour תולידו.

XLI. 10, *13*. Le texte porte :

כל מאפס אל אפס ישוב

Les deux variantes,

כל מאונם א׳ אונם,

et

כל מאונים אל אונים,

sont dans une étroite dépendance l'une par rapport à l'autre.

La même remarque peut se faire au sujet des deux variantes de

XLI, 21[a], 24 (où le mot ביהשע est deux fois reproduit avec son orthographe défectueuse pour מהשע); de XLII, 10[a] (תתפתה pour תפותה); de XLII, 11[d] (והבשת pour והשבת); XLIII, 13[d] (זיקום est devenu יקום).

De ces remarques, on peut conclure que la plupart des notes marginales (1) se groupent ensemble pour représenter une même famille de manuscrits, distincts de celui qui a fourni le texte principal de notre fragment. Parmi ces variantes il en est que l'on pourrait appeler *primaires* et qui doivent correspondre à des manuscrits plus anciens de cette famille. Il est d'autres variantes qui dépendent des précédentes, les consacrent, y ajoutent de nouvelles leçons généralement plus altérées : les variantes de cette seconde catégorie doivent être empruntées à des manuscrits plus récents.

Nous avons donc pour le texte nouvellement découvert le témoignage de deux familles de manuscrits représentées, l'une par le texte principal de notre fragment et peut-être par quelques rares variantes, l'autre par la plupart des notes marginales. Est-ce le copiste auquel nous devons notre fragment qui a collationné plusieurs manuscrits de ces deux familles? Ou bien ce copiste s'est-il borné à joindre au texte qu'il produisait l'ensemble des variantes toutes reproduites déjà sur un même *codex?* Il est difficile de le dire. Toutefois, la première hypothèse paraît plus vraisemblable. Si en effet notre copiste s'était borné à consigner, à côté de son texte, les particularités d'un seul manuscrit enrichi lui-même de variantes, toutes les notes marginales devraient cesser avec XLV, 8; là, en effet, une note marginale nous dit que « *ce manuscrit finit à cet endroit* ». Mais on retrouve une variante un peu plus loin, XLVIII, 9; il faut en conclure que notre copiste avait sous la main plusieurs manuscrits qui pouvaient lui fournir ses variantes. Il est probable aussi que, son travail une fois terminé, d'autres copistes aient ajouté de nouvelles notes.

Il nous faut maintenant déterminer la valeur relative du manuscrit auquel est emprunté le texte de notre fragment et des manuscrits auxquels ont été empruntées les notes marginales. Nous avons déjà fait plus d'un rapprochement entre le texte et les variantes. Il nous faut élargir nos conclusions par quelques nouveaux aperçus.

Souvent la variante permet de rétablir le texte primitif altéré. Nous avons signalé un certain nombre d'exemples dans lesquels l'altération

(1) Il y a, semble-t-il, un petit nombre d'exceptions, v. g. XLII, 6, où la seconde variante ne reproduit pas le mot טופשה de la première.

était évidente. Il est d'autres cas dans lesquels à un texte soutenable à la rigueur la variante oppose une *meilleure* leçon :

XLI, 12, *15*. Le texte porte :

> Crains pour ton nom, car il t'accompagne,
> mieux que mille trésors *de sagesse*.

La pensée exprimée dans le second vers est inadmissible. On pourrait, il est vrai, traduire ainsi ce second vers :

> Plus que mille trésors (vaut) *la sagesse*.

Mais alors c'en est fait du parallélisme. Au lieu de חכמה, la variante propre חמדה :

> Plus que mille trésors *précieux!*

XLII, 8. N'aie pas honte, dit le texte,

> De corriger un sot et un insensé,
> un vieillard décrépit *ou quiconque prend conseil pour le vice.*

En hébreu on a pour le second vers :

ושב וישיש ונוטל עצה בזנות.

Au point de vue rythmique ce texte est trop long. Une première variante propose de remplacer נוטל par שואל : « *qui demande conseil* » au lieu de « *qui prend conseil* ». La formule נוטל עצה est d'un usage plus récent que שואל עצה, mais ce n'est pas ici une raison pour la rejeter. Une autre variante supprime וישיש; cette variante est à adopter, car elle allège le vers et le sens n'est pas atteint. Au lieu de נוטל cette seconde variante propose כושל, et עונה au lieu de עצה. Les différences s'expliquent toujours par échanges de lettres, telles que נ et כ, et peuvent être aussi les effets des abréviations des scribes. Quoi qu'il en soit, la seconde variante est meilleure que le texte au point de vue du rythme, et même du sens :

> ou un vieillard décrépit *qui s'adonne au vice.*

Le verbe ענה a ce sens de *s'adonner à une chose* en deux autres endroits de la Bible (Ecclés. I, 13; III, 10).

XLII, 15[c]. Texte :

> Dans la parole de Dieu *est son bon plaisir*,
> Et celui qui fait son bon plaisir, il le reçoit.

Phrase obscure et incolore au début d'un hymne sur la création. Or au lieu de רצונו, « *son bon plaisir* », une variante porte ביעשיו, « *ses*

œuvres », et propose également de lire לקה à la place de לקחו. On doit en conséquence considérer פועל non comme un participe du verbe פעל, faire, mais comme un substantif désignant l'ouvrage de Dieu :

> Par la (seule) parole de Dieu (ont été faites) *ses œuvres*,
> *Et son ouvrage se conforme* à son bon plaisir.

XLIII, 30, *32*, *33*. Texte :

> Vous qui glorifiez Dieu, élevez la voix,
> Autant que vous le pourrez, car il y a encore (à louer).
> *Hauteurs*, *vous renouvellerez* votre force.
> Et ne vous lassez pas, car vous ne l'atteignez pas.

Le troisième vers est en dehors du contexte. Au lieu de מרומים תחליפו il faut lire avec la variante : מרומיו החליפו :

> *Vous qui l'exaltez*, *renouvelez* votre force.

Entre toutes les variantes de ce genre, celle de XLIII, 17, *18*, mérite une attention spéciale. On lit dans le texte :

> La voix de son tonnerre fait trembler sa terre,
> *Et le vent chaud du Nord*, *la tempête et l'ouragan.*

Il est manifeste que ces deux vers ne doivent pas se suivre. Une variante intercale deux autres vers entre les deux précédents, et corrige celui qui devient le quatrième :

> La voix de son tonnerre fait trembler sa terre,
> *Et dans sa force il fait frémir les montagnes.*
> *Sa fureur excite le vent du Sud*,
> *La tempête*, *l'ouragan*, *le cyclone.*

L'ordre est rétabli, le parallélisme est parfaitement observé.

Le dernier vers, qui était surchargé, se trouve réduit à de justes proportions. Dans le texte on lisait :

דלעפות צפון סופה וסערה

La variante propose simplement :

עלעול סופה וסערה

Le mot צפון a été supprimé : peut-être était-ce un ditto fautif de סופה. Le mot עלעול a remplacé le mot דלעפות ; le début de ces deux mots n'est pas sans quelque analogie au point de vue de l'écriture.

En d'autres cas, il est difficile de choisir entre la leçon du texte et celle de la variante. Ou bien, en effet, le changement de mots n'in-

flue que très peu sur le sens. Ou bien le sens est profondément modifié, mais sans que l'on sache trop laquelle des deux leçons convient mieux au contexte. Citons quelques exemples :

XXXIX, 16 :

Toutes les œuvres de Dieu sont bonnes,
Et *Il pourvoit* à tout besoin en son temps.
Variante : *Et elles pourvoient* à tout besoin en son temps.

Texte : יספיק. Variante : יספיקו. La leçon du texte paraît meilleure.

XXXIX, 35, *41 :*

Et maintenant *de tout cœur* chantons.
Variante : Et maintenant *à pleine bouche* chantons.

Texte : לב. Variante : פה.

XLI, 19ᵃ, *23 :* Aie honte,

Dans le lieu où tu habites, *de l'étranger.*
Variante : Dans le lieu où tu habites, *de l'orgueil.*

Texte : זר. Variante : זד. La leçon de la variante paraît meilleure.

XLII, 1 : Aie honte,

De répéter la parole que tu entends
Et de découvrir *tout dessein secret.*
Variante : Et de découvrir *à la lumière un dessein.*

Texte : כל סוד עצה. Variante : על אור עצה. Il y a eu échange de כ et de ע, de ס et de א, de ד et de ר. La leçon du texte paraît meilleure.

XL, 1. Il est dit que Dieu impose un lourd fardeau à l'homme,

Depuis le jour où il sort du sein de sa mère
Jusqu'au jour où il retourne *à la mère de tout vivant.*
Variante : Jusqu'au jour où il retourne *à la terre de tout vivant.*

Texte : אם. Variante : ארץ. Il est possible que cette seconde leçon provienne d'une abbréviation : א׳.

XLI, 16ᵃ, *19 :* משפטו pour מישפטי, sans conséquence pour le sens.

XLIII, 29, *31 :*

Le Seigneur est terrible à l'excès,
Et merveilleuses sont *ses paroles.*
Variante : Et merveilleux sont *ses prodiges.*

Texte : נפלאות דבריו. Variante : נפלאות גבורתו. Le mot נפלאות s'accorde mal avec דבריו. Il s'accorde mieux avec גבורתו, pourvu toutefois qu'on corrige celui-ci en le mettant au pluriel גבורתיו et que probablement on rétablisse ainsi la leçon primitive.

Parfois enfin le sens demeure absolument identique, que l'on adopte la leçon du texte ou celle de la variante. C'est quand la différence porte sur des éléments secondaires du langage, ou sur des expressions de même sens : XL, 30, *32*, כאש בוערת pour תבער כמו אש ; XLII, 7, מקום תפקד יד pour מקום מפקד יד ; XLII, 10[a], תתפתה pour תפותה (תפתה) ; XLII, 17[d], להחזיק pour להתחזק ; XLII, 20, חלף כמו pour חלפו ; XLII, 21, מהעולם pour מעולם ; XLIII, 25, מעשיו pour מעשהו ; XLIV, 3, יועצים pour היועצים ; etc... Exemples peu importants en eux-mêmes, mais qui attestent ce fait très important au point de vue de la critique, qu'en présence d'un texte non fixé, les copistes ne se croyaient pas astreints à une fidélité scrupuleuse.

C'est surtout dans l'emploi des *mots synonymes* qu'ils faisaient preuve d'une grande liberté ; et il y a, à cet égard, quelques remarques intéressantes à consigner.

Tout d'abord les *noms divins* s'échangent avec une grande facilité. On trouve par exemple : אל pour יי (équivalant à יהוה, XL, 1), עליון pour יי (XLIII, 5), יי pour אלהים (XLV, 2). Une fois aussi (XLII, 17) le mot יי est pris pour un suffixe : גבורותיו « *ses prodiges* » pour נפלאות יי « *les prodiges de Yahweh* ».

Ce dernier exemple nous fournit un premier spécimen de l'échange des mots synonymes qui ne rentrent pas dans la catégorie des noms divins. En bien des cas on ne sait quel motif a pu amener un copiste à remplacer tel mot par son synonyme. Peut-être y a-t-il eu simplement une distraction de la part du scribe, peut-être a-t-il agi sous l'influence d'un usage local ou temporaire. Signalons l'emploi de : צור pour כלע (XL, 15), אנים pour אפס (XLI, 10, *13*), אדון pour איש (XLI, 15[b], *18*), תחשב pour תספר en un endroit où le contexte leur donne à peu près le même sens (XLII, 7), יסיק pour ידליק (XLIII, 4), נהדרה pour נאדרה (XLIII, 11), קו pour חוק (XLIV, 5), etc.

En d'autres cas, au contraire, le synonyme présente un caractère tout à fait spécial. Il a pour but de rajeunir le texte et de le rendre plus facilement intelligible par la substitution de mots néo-hébreux à des termes appartenant à l'ancien hébreu. Citons : סימה pour אוצר (XL, 18 ; XLI, 12, *15* ; XLI, 14, *17*) ; le substantif פחד pour זנות (XLI, 17, *21*) ; le verbe פחד pour זנה (XLII, 10) ; מושותף ou שותף pour חובר (XLI, 18[c], *23* ; XLII, 3) ; חסד, dans le sens néo-hébreu de *reproche*, pour חרפה (XLI,

22); השבון pour מקנה (XLII, 4); מכשה pour רעה (XLII, 6); מרדות pour מוסר (XLII, 8); דופי pour מום (XLIV, 19, *20*); בענותנותו pour בענותו (XLV, 4); etc...

Ces quelques références contribuent à leur tour à mettre en lumière la façon relativement libre dont les copistes hébreux traitaient les textes. Elles nous insinuent en outre, — et dans le cas de l'Ecclésiastique cette considération a une haute importance, — que, avant de se baser sur les néologismes pour caractériser le style de telle ou telle époque ou pour dater un livre, on doit se demander avec grand soin si ces néologismes sont primitifs ou s'ils ne remontent pas simplement à des copistes qui ont rajeuni leur texte pour le rendre plus facile à comprendre.

Il ne faudrait pas croire que dans tous les cas où les variantes s'écartent du texte, c'est pour l'améliorer ou au moins pour lui opposer des leçons également acceptables. Les leçons des variantes sont parfois manifestement fautives; et une étude tant soit peu attentive nous révèle que les manuscrits qui ont donné les variantes ont été victimes d'un certain nombre d'accidents analogues à ceux que nous avons relevés à propos du texte. Nous allons donner quelques exemples.

— *Additions ou déplacements de quiescentes.*

XXXIX, 33, *39* :

Les œuvres de Dieu sont toutes belles;
Il pourvoit *à tout besoin* en son temps.
Variante : Il pourvoit *à tout besogneux* en son temps.

Texte : צורך. Variante : צרוך. Le texte doit être maintenu. Item XLII, 23[b].

— *Échanges de formes verbales.*

XLI, 19, *25* : Il faut avoir honte,

Devant qui te salue, *de garder le silence.*

La variante fait de ce vers une sentence indépendante :

Devant qui salue, *gardez le silence.*

Texte : מהחריש. Variante : התחרישו, avec une faute d'orthographe pour התחרשו. Ici encore, la leçon de la variante est sûrement fautive.

XLIV, 23, *27* : ומצא pour מוצא.

— *Échange de particules.*

XXXIX, 35, *41* :

Et maintenant, chantez de tout cœur
Et bénissez le nom *du Saint.*
Variante : Et bénissez le nom *de sa sainteté.*

Texte : הקדוש. Variante : קודשו. L'article a disparu; un suffixe a été ajouté. On ne voit pas à qui se rapporte le pronom possessif de la variante; il faut garder le nom divin renfermé dans le texte.

XLII, 1 et ss. La variante substitue parfois אל à על dans une énumération qui devrait toujours débuter par על.

XLIII, 12, *13*. Il est dit de l'arc-en-ciel :

C'est la main *de Dieu qui* l'a tendu...
Variante : Et la main *ne* l'a *pas* tendu...

Texte : אֵל. Variante : לא. Le nom divin אֵל a été assimilé avec la négation אַל par un copiste qui, remarquant que la phrase n'était pas prohibitive, a remplacé אל par לא. Le texte a la vraie leçon.

— *Échange de mots dus à des confusions de lettres.*

ב et פ. XLIII, 2 :

Le soleil à son lever *répand* la chaleur.
Variante : Le soleil à son lever *fait briller* la chaleur.

Texte : מביע. Variante : מופיע. Le texte est évidemment préférable.

ה et ח. XLIII, 5. Il est dit, à propos du soleil :

Car *grand est Yahveh son auteur.*
Par sa parole *il fait briller* ses forts.

Le second vers paraît bien avoir été altéré ainsi que l'insinue la comparaison de l'hébreu avec le grec; toutefois la leçon du texte est préferable à celle de la note marginale. Au lieu de ינצח, en effet, la variante porte ינצה qui ne signifie rien ici. De même au premier vers, la variante présente au lieu du participe עושהו la forme personnelle עשה, qui ne peut s'adapter au contexte.

ת et נ, ו et י, ר et ד. Ces trois altérations se trouvent réunies dans un seul mot de XLI, 19, *23*. Aie honte,

Dans l'endroit où *tu habites*, de l'étranger.
Variante : Devant l'endroit *et te prince,...*

Texte : תגור. Variante : וגגיד. La leçon de la variante est absolument fautive.

— *Échange de mots dus à des suppressions ou à des transpositions de lettres.*

XLII, 3 : N'aie pas honte,

De diviser l'héritage *et ta propriété.*
Variante : De diviser l'héritage *et de ta justice* (?).

Texte : ויש. Variante : וישר, qu'il faudrait au moins corriger en כישר « *selon la justice* ».

XLIII, 8[d], *9*. Il est dit des étoiles, qu'elles

Pavent le firmament dans leur éclat.
Variante : *Terrifiant* le firmament dans leur éclat.

Texte : מורצף. Variante : מועף, avec transposition de ר et de צ et changement de צ en ע. Inutile de remarquer que la variante est inadmissible.

XLIII, 28, *30 :* נגלה pour נגדלה. La variante paraît encore fautive.

— *Échange de mots dus à l'interprétation fautive des abréviations.*

XL. 4 : Dieu a donné de grands soucis aux hommes,

Depuis celui qui porte la pourpre et le diadème
Jusqu'à celui *qui* porte l'habit du pauvre (?).
Variante : Jusqu'à celui *qui* fait (!) l'habit du pauvre (?).

Texte : עוטה. Variante : עושה. Peut-être le manuscrit qui a donné naissance à la mauvaise leçon de la variante portait-il simplement ע'.

XLIII, 23, *25*. Il est dit de Yahveh qu'il a fait la mer et que,

Dans l'abîme, il a étendu *les îles*.
Variante : Dans l'abîme il a étendu *un trésor*.

Texte : איים. Variante : אוצר. Le manuscrit auquel a été empruntée la variante portait א'.

Il ne faut toutefois recourir à cette cause d'erreur qu'à défaut de toute autre explication. Les cas dans lesquels les copistes de notre manuscrit ont écrit les mots en abrégé sont tout à fait particuliers, quoique fréquents; les scribes n'ont usé de ces abréviations que dans les notes marginales et seulement pour des mots qu'il fallait lire tels qu'ils se trouvaient dans le texte du manuscrit. On conçoit, en effet, que si ce procédé était employé dans le texte lui-même, aucun scribe ni rabbin n'en pourrait tirer quoi que ce soit.

— *Autres causes d'altérations.*

En certains cas les copistes ont reproduit à la fin d'un verset la finale du verset qui précède ou qui suit : nouvelle cause de substitutions fautives.

XXXIX, 21 :

21[a] Il n'y a pas à dire : Pourquoi ceci, pourquoi cela ?
21[b] Car chaque chose *a été choisie pour son usage.*
21[c] Il n'y a pas à dire : Ceci est plus mauvais que cela.
21[d] Car chaque chose *prévaut en son temps.*
Variante : 21[b] Car chaque chose *prévaut en son temps.*

Le copiste a lu deux fois par distraction la finale de 21[d].

XLIII, 20, *22* : מוקוה qui termine 20[d] est également présenté par la variante pour la finale de 20[b] qui, dans le texte, est מוקורו.

Tels sont les différents spécimens des altérations que l'on rencontre dans les variantes elles-mêmes. Ici, comme dans le texte, ces altérations se combinent parfois de manière à donner un vers ou un distique absolument inintelligibles :

XL, 18 :

Une vie de vin et de boisson est douce;
Mieux que ces *deux* choses est la trouvaille d'un trésor.

Une variante donne pour le premier vers :

La vie de celui qui excelle en prudence est douce.

Dès lors le second vers ne signifie plus rien; le parallélisme est entièrement supprimé.

Texte : חיי יין ושכר. Variante : חיי יותר שכל. La leçon de la variante est fautive; שכל est une lecture erronée pour שכר; quant à יותר, il pourrait provenir de ce que le mot יין aurait été écrit en abrégé et puis mal interprété.

XLI, 5 et 6, *7* et *8* :

Un rejeton maudit est *la parole* (*? l'affaire?*) *des méchants.*
Et la race de l'impie. . . . . .
D'un fils méchant vient un pouvoir d'iniquité,
Et. . . . . .

Le sens n'est pas clair et les parallélismes sont trop incomplets pour qu'on essaie de le préciser. La variante propose :

Un fils maudit est *le proverbe des villes.*
Et la race de l'impie. . . . . .
Du milieu des incirconcis vient un pouvoir d'iniquité
Et . . . . . .

Au lieu de נין, *rejeton*, la variante lit בן, *fils;* le mot נין est appelé, au point de vue du parallélisme, par le mot נכד du vers suivant. Au lieu de דבר, la variante propose דִבַּת, et ערים au lieu de רעים. Il est ici plus difficile de choisir entre les deux leçons : la fin du vers suivant manque et le parallélisme est incomplet. Au lieu de מִבֵּן עול la variante propose מִבֵּין ערל, leçon qui paraît fausse. Comme on le voit, l'origine de chacune des leçons prise à part s'explique facilement; mais le sens général du distique est tout bouleversé.

XLIII, 7 et 8. On dit de la lune :

Par elle les fêtes et *les temps de* précepte,
Et dans son circuit elle accomplit son œuvre.
Le mois *à son renouveau*, lui aussi, se renouvelle.
Qu'elle est admirable *en ses changements !*

Variante :

Par elle les fêtes *et d'elle* le précepte
Et dans son circuit elle accomplit son œuvre.
Le mois *a le même nom qu'elle quand il* se renouvelle.
Qu'elle est admirable *à son retour !*

Au premier vers le mot זמני du texte est remplacé par מכני dans la variante; le changement de ז en כ est très curieux, mais la variante est sûrement fautive. Elle l'est aussi au troisième vers, où elle a toute l'apparence d'une glose destinée à faire remarquer, à propos de la pensée exprimée dans le texte, la ressemblance qui existe entre les mots חדש, nouvelle lune, et חדש, mois. Beaucoup de commentateurs ont admiré cette bévue qui nous a été transmise par la version grecque. Enfin, au quatrième vers la note marginale propose, à tort semble-t-il, בתשבתי au lieu de בהשתנותו. Peut-être cette variante est-elle due à un manuscrit qui portait simplement בהש׳, que le copiste aura lu בתש׳.

*
* *

C. *Conclusions.* Nous pouvons maintenant tirer nos conclusions touchant l'état du texte de l'Ecclésiastique en ce fameux manuscrit.

Sans doute, à en juger par le passage que nous venons d'étudier, le texte n'a pas subi d'altérations substantielles : le fond des pensées est demeuré ce qu'il était dans l'exemplaire rédigé par Ben Sirach lui-même.

Quant aux altérations de détail, elles sont nombreuses, variées, importantes en certains cas.

De plus, au point de vue de ces altérations, les manuscrits dont notre texte est comme l'écho se répartissent en deux familles, ainsi que nous l'avons noté plus haut.

Les manuscrits que notre copiste a pu consulter, à quelque famille qu'ils appartiennent, sont tous, quoique à des degrés divers, altérés et parsemés de fautes. Aucun d'eux n'a été soustrait à l'influence des bévues, des distractions, des maladresses des scribes. Des fautes ont dû être introduites de très bonne heure dans le texte et leur nombre s'est accru à mesure qu'on le reproduisait; et tous les manuscrits ont été victimes de ces accidents.

Toutefois, si l'on veut comparer entre elles ces deux familles de ma-

nuscrits, on arrivera aisément à cette conclusion que les manuscrits qui ont fourni les variantes sont moins altérés que les autres. Les variantes fautives sont en effet relativement peu nombreuses. Très fréquentes, au contraire, sont les variantes qui permettent de corriger le texte là où il est certainement fautif, très fréquentes les variantes qui fournissent un sens préférable à celui du texte, alors même que celui ci n'est pas évidemment corrompu. Les manuscrits qui ont fourni les variantes constituent donc une famille meilleure et plus conforme au texte primitif. Les manuscrits qui ont fourni le texte et peut-être quelques rares variantes sont plus récents et plus altérés. L'étude des versions, de la version grecque en particulier, confirmera cette donnée, et, de plus, nous permettra de déterminer avec quelque probabilité la patrie primitive de l'une et de l'autre de ces deux familles de manuscrits.

Si maintenant nous voulons généraliser ces résultats, ils nous fourniront, pour l'étude de la Bible massorétique, des données très précieuses à recueillir.

La Massore ne connaît pas autant de variantes que notre fragment. C'est qu'elle ne représente qu'une seule tradition, qu'une seule famille de manuscrits; et cette famille elle-même, elle ne la représente que d'après quelques *codices* d'une époque donnée. Notre texte hébreu « dérive d'un manuscrit *unique* qui servit peu après la dernière ruine de Jérusalem, à copier et à corriger tous les autres exemplaires (1). » Et le chiffre des variantes indiquées par la Massore, chiffre presque insignifiant quand on le compare avec le nombre des variantes consignées par les Septante, prouve que ces autres exemplaires étaient ou très peu nombreux, ou très étroitement apparentés.

C'est au critique de suppléer par des conjectures sages et pondérées aux lacunes de la Massore et de rétablir, là où le texte traditionnel ne donne pas un sens convenable, la leçon qu'eût sans doute fournie un manuscrit de famille plus ancienne.

Or, pour ces conjectures, les constatations qui précèdent apportent beaucoup de lumière. Avant d'être *fixé*, le texte hébreu des livres protocanoniques a été traité librement ainsi que le prouve la comparaison qu'on en peut faire avec les versions. Le manuscrit d'Oxford, en nous montrant comment s'altèrent les textes qui ne sont pas fixés, nous trace la voie pour rechercher les leçons primitives des textes

(1) F. Vigouroux, *Manuel biblique*, neuvième édition, 1895, t. I, p. 164.

massorétiques corrompus avant leur fixation; il peut servir à préciser, à rectifier ou à confirmer beaucoup de principes admis en critique.

Les altérations de mots, les bouleversements de versets et de distiques se sont produits sous l'influence des mêmes causes dans les textes massorétiques et dans le texte que nous étudions. Des manuscrits, entamés par le temps et parfois en lambeaux, n'ont pas toujours permis aux scribes de retrouver la véritable leçon du texte. Des mots, des vers et des distiques entiers mis d'abord en marge, puis maladroitement intercalés dans le texte, ont rompu la suite des idées ou surchargé la phrase. Enfin, l'un des résultats les plus précieux de cette découverte au point de vue de la conjecture critique est d'avoir mis plus parfaitement en lumière l'emploi de ces abréviations qui ont dû occasionner plus d'une erreur. Il ne faudrait pas toutefois exagérer l'influence de ce procédé, comme on l'a déjà fait dans un article relatif au document qui nous occupe (1). Mais on peut en bien des cas y trouver la cause véritable de confusions jusque-là inexpliquées.

Les constatations faites au point de vue de l'emploi des synonymes et du rajeunissement des textes ont, à leur tour, une grande importance, et peuvent inspirer une plus grande sagesse à ceux qui, pour déterminer la date d'un livre, donnent trop de poids aux considérations linguistiques.

L'étude des versions, quoique faite d'une manière plus sommaire, corroborera encore ces premières conclusions (2).

(*A suivre.*) J. Touzard.

(1) *Revue des Études juives :* janvier-mars 1897.

(2) Nous croyons devoir être agréable à nos lecteurs en publiant un extrait d'une lettre de M. Vigouroux, que nous avons reçue au moment où nous allions envoyer le *bon à tirer* de notre article :

« J'ai vu au Congrès des Orientalistes Mme Lewis et sa sœur, ainsi que M. Schechter. Mme Lewis m'a dit que son feuillet a été acheté par elle en Palestine, mais doit provenir d'une synagogue du Caire, comme en proviennent certainement les feuillets d'Oxford. Ayant connu leur origine, M. Schechter est allé, l'hiver dernier, au Caire. Il en a rapporté douze caisses de manuscrits. De ces douze caisses, il n'a pu encore en étudier que neuf, le tout étant dans un très grand désordre, mais il y a déjà trouvé un nombre notable d'autres feuillets de l'Ecclésiastique. En trouvera-t-il d'autres dans les trois dernières caisses, il l'ignore encore. Quoi qu'il en soit, il ne veut rien publier, qu'après dépouillement complet. Il donnera alors son Ecclésiastique hébreu auquel il manquera certainement peu de chapitres... »

MÉLANGES

I

LA VOIE ROMAINE DE PETRA A MADABA

I. DE PETRA A THORMA

Dans un voyage récent, nous avons suivi la voie romaine de Petra à Madaba, presque sans interruption. Nous y avons relevé un grand nombre d'inscriptions inédites, et revisé les textes déjà connus. C'est surtout entre Chobac et Zat Rass que les bornes milliaires sont restées en place (1).

La carte de Peutinger est le seul document ancien qui signale cette voie. Elle nous donne les indications suivantes :

PETRA XXII NEGLA XLVIII THORMA

Nous devions donc trouver Negla à 22 milles de Petra, et Thorma à 48 milles de Négla et à 70 milles de Petra. Il n'y a pas de doute sur l'identification de Négla avec Aïn-Nejel, fontaine voisine de Chobac, entourée de ruines assez étendues.

Quant à Thorma, quelques géographes ont voulu l'identifier avec Thouaïneh, dont les ruines sont en effet situées au nord de Nejel, mais seulement à 24 milles, distance insuffisante. Les ruines d'ailleurs n'ont aucun caractère d'antiquité, et couvrent un espace restreint. Tandis qu'à Zat Rass, localité située exactement à 70 milles de Petra, on trouve les ruines monumentales de plusieurs temples, un grand nombre de citernes et les traces d'une cité importante par sa position comme par l'étendue de ses restes. Nous n'hésitons donc pas à proposer l'identification de Thorma avec Zat Rass.

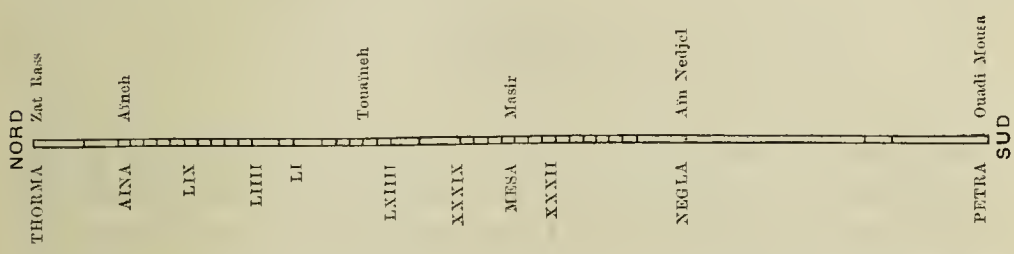
Entre les deux points extrêmes de cette section de la voie, au 35e mille, c'est-à-dire au milieu, nous avons découvert une borne limite, portant une inscription grecque fort curieuse, où on lit ΠΕΘΡΑ ΜΕCΑ. Les ruines avoisinantes nous sont désignées par un Arabe sous le nom de

(1) Voir le tracé de cette partie de la route relevé par MM. Mauss et Sauvaire, *Revue biblique*, avril 1897, p. 294.

Masir. Ne serait-ce pas un de ces relais que les tables des Antonins appellent *in medio*, situés à mi-chemin entre les villes trop distantes pour une seule étape? Ce serait bien le cas ici, car la distance de 70 milles représente plus de 100 kilomètres.

Avant d'arriver à Zat Rass, la voie traverse une profonde vallée dans laquelle coulent des sources abondantes. Le nom du petit hameau groupé autour d'un moulin est Aïneh (la fontaine). Or nous avons retrouvé ce nom sur la base d'un des milliaires précédents, sous la forme grecque AINA, avec la mention de 9 milles à parcourir.

Ces divers renseignements nous permettent de déterminer sommairement une série géographique. En y ajoutant la mention de tous les milles marqués par des bornes, et les chiffres fournis par quelques-unes, nous obtenons la table suivante :



Les points de repère ainsi établis, nous pouvons énumérer les groupes de colonnes milliaires, en reproduisant les textes relevés, et en indiquant les corrections ou additions à faire aux textes connus. La voie est assez facile à suivre. Le pavé est disposé à deux pentes légères, avec une ligne de pierres formant arête au milieu, deux lignes formant bordure à droite et à gauche, et un remplissage de pierres non taillées : il a 6 mètres, environ 18 pieds de largeur.

Les bornes ont disparu, presque toujours, dans les plaines et aux environs des villes. En partant de Petra, c'est seulement après deux heures de marche, c'est-à-dire au 7e mille, que nous trouvons quelques débris d'inscription.

Les deux fragments relevés en cet endroit par le R. P. Lagrange (1) appartiennent à une même colonne, et il résulte de la juxtaposition des deux morceaux que le fragment MIANVM doit précéder le mot *a*NTONINI, sur lequel nous lisons trois lettres de plus :

... MIANVM
... NTONINIANA

Cela d'ailleurs ne nous donne pas grande lumière.

(1) *Revue biblique*, avril 1897, p. 297.

Deux autres débris, trouvés au même point de la route, et appartenant à deux autres inscriptions, témoignent qu'il y a eu là au moins trois bornes, mais ils sont trop peu étendus pour fournir d'autres renseignements. Notons-les cependant pour mémoire.

Le premier est ainsi conçu :

... AVITP ...
... IVMSE ...

Il peut avoir appartenu à la formule de Trajan :

...str]avit p[er Claud]ium Se[verum...

Le second, gravé légèrement en écriture cursive, reste pour nous une énigme :

.....
... SNEPOS
PRVR

Le mot *nepos* est-il un nom propre ou un nom commun? La succession PRVR, dont la lecture n'est pas douteuse, peut se traduire par *prætor urbis* ou *præfectus urbis;* mais que vient faire cette formule sur une borne milliaire?

Deux milles plus loin, nous rencontrons un fragment de colonne avec une base cubique, sans aucune écriture.

C'est seulement à partir du vingt-sixième mille, c'est-à-dire au delà de Negla, que la série des bornes devient presque continue. Le nombre des colonnes réunies en un même point varie beaucoup. Parfois il n'en reste qu'une, souvent il y en a 6, 8 et même 10. Du reste, l'ensemble des textes indique les noms de plus de 10 empereurs, depuis Trajan jusqu'à Constantin, sous lesquels la voie a été restaurée. Nous indiquerons à chaque mille le nombre des colonnes.

Mille 26. — Une colonne sans inscription.

Mille 27. — Une colonne sans inscription.

Mille 28. — 3 colonnes, dont une, de $2^{m},30$ de hauteur, porte quelques traces de lettres, aucun mot lisible.

M. 29. — Débris de colonne avec quelques lettres.

M. 30. — Une colonne entière, anépigraphe.

M. 31. — Colonne carrée, anépigraphe.

M. 32. — Colonne carrée, avec l'inscription suivante :

CAESAR
MAVRSEVERVS
. . . . . PIVS

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . FORTISSIM
. . . OSPPPON
FEX
SVBCAECIL
. . LICELEGAVG
PR PR
A PETRA
MP XXXII

Dimensions de l'inscription : $1^m \times 0,40$.

Hauteur moyenne des lettres : $0^m,043$.

Le nom de l'empereur Alexandre, et ceux des ancêtres, ont été grattés, comme dans beaucoup d'inscriptions de ce prince, et l'ensemble du texte a souffert : néanmoins on peut le restituer ainsi :

Imp(erator) caesar M(arcus Aur(elius) Severus [Alexander], pius, felix, [aug(ustus) divi Antonini magni fil(ius) divi Severi principis] fortissim [i nep]os, p(ater) p(atriae), pon [ti] fex m(aximus), trib(unicia) po[t(estate), co(n)s(ul) ii; sub Caecil [io Fe] lice leg (ato) aug (usti) pr(o) pr(aetore). A Petra m(illia) p(assuum) xxxii.

Le nom du légat, *Caecilius Felix*, nous apparaît ici pour la première fois : nous le retrouverons plus loin. D'après le chiffre du consulat, il faut placer la date de l'inscription entre 226 et 235. L'indication du point de départ, *a Petra*, et le chiffre 32, nous donnent un point de repère des plus précieux.

M. 33. — Deux fragments de colonnes portant l'une quatre lettres, l'autre quatre lignes d'une inscription. Les exemples analogues permettent de la compléter; elle se rapporte au règne de Caracalla.

Imp caesar
M. Aurelius Severus
Antoninus pius aug
felix parthicus
maximus britann ICVS
maximus pontifex
MAXIMVS
TRIBPOTEST
XVI IMP II
COS IIII PP
per Furium Severianum
leg eius pr pr cos desig
m p xxxiii.

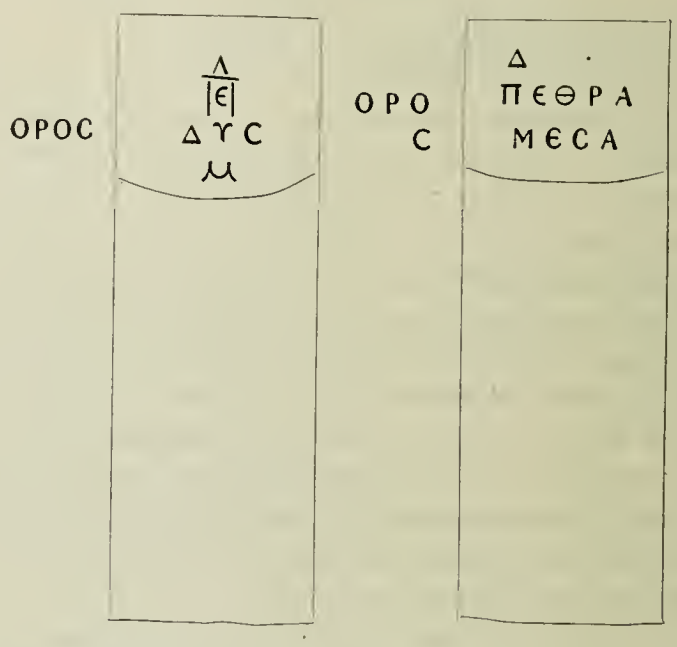
Hauteur des lettres : $0^m,07$.

Les chiffres des tribunats et des consulats nous reportent à l'année 213.

M. 34. — Une colonne avec des traces d'inscription.

M. 35. — Une colonne anépigraphe.

Au même point nous trouvons une petite colonne haute de un mètre, et de $0^m,30$ de diamètre, sur laquelle nous lisons quatre inscriptions grecques. Les deux plus grandes sont gravées dans un cartouche aplani ; les deux autres suivent la courbure de la colonne, dans l'ordre suivant :



Le mot ΟΡΟC, répété deux fois, nous indique une limite. Mais que faire de ce monogramme mystérieux? L'autre face, sans être bien claire, est du moins explicable, sauf le Δ initial. Le mot ΠΕΘΡΑ malgré l'orthographe fautive de Θ pour Τ, désigne sans doute le point de départ, la ville de Petra. Quant au mot ΜΕCΑ nous l'avons dit plus haut, il pourrait correspondre à l'expression latine : *in medio* des itinéraires. Cette borne se trouve en effet à moitié chemin entre Petra et Thorma (Zat Rass).

M. 36. — Colonne avec une inscription très fruste, qui ne nous apprend rien : les dernières lignes seules sont lisibles :

. . . . . .
. . . . . .
. . . MAX. . .
PFAVG

PPATRIAEPR
CONSCONS
. . . . . .

M. 37. — Colonne anépigraphe.

M. 38. — Fragment de colonne où nous lisons :

IMPCA. . . . .
. . . . . .
SEVER. . .

Plusieurs empereurs ont porté le nom de Sévère, et il est impossible de savoir lequel est désigné ici.

M. 39. — 4 colonnes. L'une d'elles nous donne la précieuse indication :

. . . . . .
A PETRA
XXXIX

D'après sa physionomie, ce texte paraît appartenir à la série d'Alexandre Sévère, qui nous a déjà fourni le chiffre 32.

A partir de ce point, la voie descend dans un bas-fond, où nous la perdons de vue pendant plus d'une heure, la longueur de l'étape ne nous permettant pas de nous arrêter pour la rechercher. Mais sur le soir, avant d'arriver à Touaïneh, nous la retrouvons.

M. 44. — Elle est signalée par deux colonnes dont une est restée debout. On y aperçoit de nombreuses traces d'écriture, mais nous ne pouvons lire que la fin :

. . . . . .
IVLIANVM
EGAVGPRPR
XLIIII

Le légat Flavius Julianus ne nous est pas inconnu; nous l'avons déjà rencontré à l'Arnon et ailleurs.

M. 45. — Vingt minutes plus loin, 4 ou 5 colonnes renversées marquent le 45e mille : elles paraissent assez conservées, mais la nuit est venue et ne nous permet pas d'y regarder.

M. 46. — A la sortie des ruines de Touaïneh, la voie est signalée par trois colonnes couchées et presque enfouies.

Sur l'une d'elles nous lisons les lignes suivantes :

IMPCAESLV
DOMITIOAV

RELIANO
PIO FEL
AVG
p ONTIFMAX
TRIBPO. . . . .
. . . . . .

Imp(eratori) Caes(ari) Lu(cio) Domitio Aureliano, pio, fel(ici), aug(usto), [p]ontif(ici) max(imo), trib(uniciae) po[t(estatis...)]

Une borne palimpseste des bords de l'Arnon nous avait déjà donné le nom d'Aurélien.

M. 47. — Une colonne anépigraphe.

M. 48. — Trois colonnes anép.

M. 49. — Trois colonnes anép.

Nous n'avons trouvé aucune trace du 50e mille.

M. 51. — Une colonne debout, une autre inclinée, presque couchée.

La première contient la formule un peu effacée de Trajan, dont nous avons estampé seulement la fin :

VSQVEADMARERVBRV*m*
APERVITETSTRAVITPER
CCLAVDIVMSEVERVM
LEG AVG PR PR
LI

Nous retrouverons plus loin des exemples complets de cette formule. L'important à noter ici c'est le chiffre 51.

La seconde colonne est taillée dans un calcaire à gryphées tellement grossier et résistant, qu'il a été impossible de la polir et d'y graver un texte. On s'est contenté d'y tracer les lettres au minium. Voici ce que nous avons pu lire :

δδ NN
CONSTANTINO ET CONS
. . . INO . . . . . IN
. . . . . FFAVGVSTIS ET
. . . . . .
ET CONSTANTINOBILI
. . . . . .
NOBILISSIM . . . . . .
. . . . . BUS N . . . . .

Malgré ses nombreuses lacunes, ce texte indique deux Augustes et

deux Césars, formule peu usitée sous Constantin. Elle indiquerait que Constantin le jeune fut associé à l'empire avant la mort de Constantin.

Voici comment nous proposons de restituer ce texte :

d(ominis) n(ostris)
Constantino et Cons(tant)ino, [semper] in[victis et f(elicibus) augustis, [et Constantio nobilissimo caesari], et Constanti nobili[ssimo caesari], nobilissim[is et invictis caesari]bus n[ostris.

M. 52. — Fragment de colonne avec base cubique.

M. 53. — Aucune trace.

M. 54. — Deux colonnes debout et trois couchées : quatre inscriptions.

Les deux principales inscriptions ont été estampées par le Dr Musil et publiées par M. Ét. Michon (1). Nous y revenons cependant pour les compléter. La première en date est celle de Trajan. La colonne est brisée en deux, et l'estampage ne contenait pas le chiffre des milles : nous avons réussi à le retrouver, en retournant le bloc énorme de la base. On y lit, en beaux caractères de 0m,08, cette indication :

LIIII

elle correspond bien aux chiffres trouvés précédemment, et à ceux que nous trouverons plus loin.

Cette constatation nous permet de rectifier la seconde inscription du règne de Marc-Aurèle, dont nous avons pris une photographie.

Les lettres sont de forme allongée, et ont souffert par places, les Bédouins ayant gravé grossièrement par-dessus leurs signes de tribu.

On retrouve néanmoins presque tout : voici notre lecture.

IMPCAESAR
*mau*RELIVSANTONINVS
aug PONTIFEXMAXTR *ib*
*pot*ESTASXVICOSII*i*
*et i*MP CAES
*lau*RELIVSVE*rus*
TR POTESTIICOSI*i*
divi ANTONINIFILIIDIVIHAD
RIANINEPOTESDIVITRA

(1) *Revue biblique*, avril 1897, p. 295-296.

IANIPARTHICIPRONEP
REFECERVNTPER
piul GEMINIVMMARCIANVM
LEG AVG PR PR
LIIII

On remarquera le mot *potestas* écrit au nominatif, contrairement à l'usage le plus commun. Ce n'est pas, du reste, un exemple isolé.

Nous n'avons pas trouvé trace du second G au mot AVG de la dernière ligne.

Quant au chiffre, il est un peu entamé, surtout à la fin, mais on le retrouve pourtant. Une éraflure récente a biffé le pied du premier chiffre et en a fait un V, mais la photographie permet de distinguer la teinte différente du trait nouveau.

La 3e inscription est ainsi conçue :

IMPERATORI
CAESARI
FLUALCONSTANT*io*
PIOFELINUICTO
AUGETIMPERA*tori*
CAESARIGALERIO
UALMAXIMIANO
PIOFELINUICTO
AUGUSTO
ΔΔNN

Imperatori caesari Fl(avio) Val(erio) Constant[io], pio, fel(ici), invicto aug(usto), et impera[tori] caesari Galerio Val(erio) Maximiano, pio, fel(ici), invicto augusto, d(ominis) n(ostris).

Ce texte se rapporte à l'année 305 ou 306, après l'abdication de Dioclétien.

Nous n'avons rien pu tirer de la 4e inscription quoique nous en ayons pris un estampage.

M. 55. — 4 colonnes debout, une renversée; aucune inscription.

M. 56. — 10 colonnes dont trois debout. Sur l'une d'elles, nous lisons deux ou trois lettres au commencement des lignes, sans pouvoir rien en tirer. Mais deux autres nous fournissent des textes précieux.

Le premier, bien que très mutilé, nous donne le nom d'Alexandre Sévère, comme au 32e mille.

IMPCAES
MAVR ////////////////
ALEXANDERPIVS
FELAV ////////////////
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
//////////TRIBPO //////
SVBCAECILIO //////
//////// LEGAVG PR/////

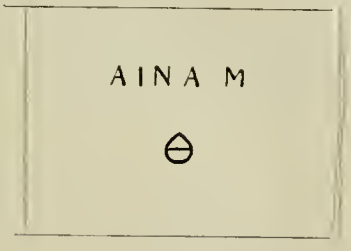
Les quatre lignes du milieu sont désespérées ; mais le commencement et la fin reviennent exactement à la formule du XXXIIe mille, avec le nom d'Alexandre conservé.

Imp(erator) Caes(ar) M(arcus) Aur(elius) [*Severus*] *Alexander, pius, fel(ix) Au*[*gustus*]. . . . . .

Sub Caecilio [*Felice*] *leg(ato) aug(usti) pr(o)* [*pr(aetore)*].

La seconde inscription a une importance considérable, malgré sa brièveté : elle nous donne le nom d'une localité distante de 9 milles de ce point.

L'indication est en grec : elle est inscrite sur une base carrée.



Αινα μ(ιλια) θ.

Or à la distance indiquée nous trouverons les ruines et le moulin d'*Aïneh*, dont le nom actuel répond à la dénomination antique.

M. 57. — 6 colonnes, aucune inscription.

M. 58. — 6 colonnes, sur l'une d'elles la fin des lignes nous rappelle la formule de Trajan.

*Im(perator) cae*SAR
*divi Nervae fil n*ERVA
*traianus aug Ger*M
*Dacicus pont maxi*M
trib pot xv imp vi cos v
p. p. redacta in forma M

provincia Arabia viam
novam a finibus Syr IAE
usque ad mare rubru M
aperuit et stravit PER

M. 59. — 6 colonnes, dont une reproduit la formule de Trajan en entier, sauf quelques lettres, et porte le chiffre des milles.

IMPCAESAR
DIVINERVAEFILNERVA
TRAIANVSAVGGERM
DACICVSPONTMAXIM
TRIBPOTXVIMPVICOSV
PPREDACTAINFORMAM
PROVINCIAARABIA *viam*
NOVAMAFINIBVS *Syriae*
VSQVEADMARERV*brum*
APERVITETSTRAVITPER
CCLAVDIVMSEVERVM
LEG AVG PR PR
LIX

Nous n'avons pas à revenir sur ce texte, sauf pour remarquer qu'il y a *provincia* et non *provinciae* qui paraîtrait plus correct.

La seconde inscription, bien que mutilée, nous fournit des noms que nous n'avions pas encore rencontrés sur cette route, et qu'il est bon de noter :

. . . . . .
N. . . . . .VIO
GRATIANO
. . . .AVG
. . . .DOM
VALENTINIA

Malgré ce que ce texte a d'incomplet, on y retrouve [*Fla*]*vio Gratiano... aug*(*usto*), et *dom*(*ino*) *Valentinia*[*no*].....

M. 60. — 5 colonnes anépigraphes, dont 3 debout.

M. 61. — 10 colonnes renversées. Sur l'une d'elles nous retrouvons une partie de la formule des empereurs Marc-Aurèle et Vérus :

imp CAESAR
m. aur ANTONINVS

pontife XMAXTRIB
potest xvi COSIIIET
IMP *caes*
laur verus TRIB
potest ii cos ii
divi anto NINI *filii*
di VIHADRIANI *nep*
divi traiani par THICI *pronep*
per PIVLGE *minium*
Marcianum leg aug
PR *pr*

M. 62. — 6 colonnes anépigraphes.

M. 63. — 6 colonnes renversées, 2 inscriptions.

La première en date est gravée si grossièrement que nous avons eu beaucoup de peine à la lire, et que nous ne donnons qu'avec réserve le nom du légat, d'ailleurs inconnu, qu'elle porte.

IMPCAESAR
IVLIVSVERVS
MAXIMINVS
PIVSFELIXAG
PER
CFVLVIVMIAN
LEGEIVSPRPR

Dimensions de l'inscription : $0^{m},60 \times 0,40$.

Hauteur moyenne des lettres : $0^{m},04$.

Imp(erator) caesar Iulius Verus Maximinus, pius, felix, aug(ustus) per C(aium) Fulvium Ian(uarium)? leg(atum) ejus pr(o) pr(aetore).

Date probable : 235.

La seconde inscription, bien que très mutilée, est facile à rétablir. Elle date de l'an 305, époque à laquelle Dioclétien et Maximien abdiquèrent en faveur de Constance Chlore et de Galère proclamés augustes.

AVRVAL
DIOCLETIANOETMA
VALMAXI
PATRIBVSAVGGETIM///
CAESFLVALCONSTANT//

PFIAVGETIMPCAES
GALERIOVAL
MAXIMIANOPFIAVG

Dimensions de l'inscription : $0^m,45 \times 0^m,60$.
Hauteur des lettres : $0^m,04$.

[*D(ominis) N(ostris C(aio)] Aur(elio) Val(erio) Diocletiano, et M(arco) A(urelio) Val(erio) Maxi[miano], patribus aug(ustorum); et im[p(eratori)] Caes(ari) Fl(avio) Val(erio) Constant[io], p(io), f(elici), i(nvicto) aug(usto); et imp(eratori) caes(ari) Galerio Val(erio) Maximiano, p(io), f(elici), i(nvicto) aug(usto).*

Les quatre noms y sont encore; mais les deux augustes en retraite ne sont plus désignés que par le titre de *patres augustorum*.

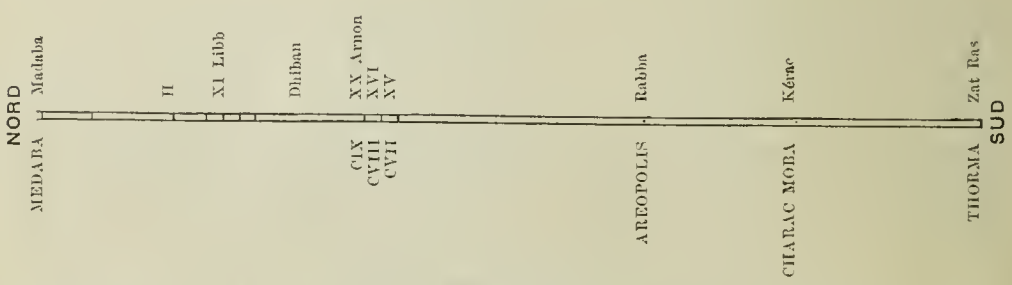
M. 64. — Une colonne debout, mais tellement enfouie qu'il a été impossible de la dégager, faute de temps.

Elle correspond à la localité d'Aïna, aujourd'hui *El Aïneh*, où l'on trouve un moulin et des ruines autour d'une source abondante.

A partir de là, les bornes milliaires ont disparu. Nous ne les retrouverons qu'à l'Arnon, après avoir dépassé Zat Rass, Kérac et Rabbath.

II. — DE THORMA A MADABA.

Malgré l'absence des colonnes, la voie est facile à suivre. Le pavage se retrouve souvent, et les chiffres fournis par les milliaires du Ouady Modjib (Arnon) et du Ouady Oualey permettent d'établir pour cette partie de la route une table pareille à celle que nous avons dressée pour la 1re section.



Nous avons déjà publié une série d'inscriptions recueillies sur les milliaires groupés sur les pentes de l'Arnon. Sur le premier groupe, qui représente le 107e mille depuis Petra, et le 15e depuis Rabbat, nous n'avons rien à ajouter. Il n'en va pas de même du second, où nous avons à rectifier et à compléter.

Nous avons publié l'année dernière (1) le commencement et la fin d'une inscription de Marc Aurèle portant le chiffre 118. Un estampage complet, pris cette année, nous permet d'y ajouter plusieurs lignes.

IMP CAES
MAVRELIVSANTO/////
AVG PONTMAX
TRIB POTESTXVI
////////////////////////////////
KPATOP
////////////////////////////////
////////////////////////////////
////////////////////////////POTES
////////////////////////////////
PIVLGEMINIVM///AR///
/////VMLEGAVGPRPR
M P
CVIII

Le texte est désespéré dans le milieu, mais les premières lignes confirment ce que nous avions pensé. La surcharge — KPATOP — nous autorise à suppléer [AVTO]KPATOP[OC], complément d'une surcharge que nous allons lire sur l'inscription suivante.

Quant au chiffre des milles, que nous avions lu CXVIII, en tenant compte d'un petit X inscrit dans le C, nous pensons qu'il est plus logique de lire CVIII, qui rentre dans la série depuis Petra, le mille suivant nous donnant CVIIII.

Sur une autre colonne du même groupe, que nous avons eu grand' peine à retourner, nous avons lu le double texte que voici :

IM SAR
/////VSSEP//////////
AX//////////////////
NOY//////////////
ΥΓΟΥϹΤΟΥ
////////////////////
////////////////////
////////////////////
AELIVMSEVERIANV

(1) *Revue bibl.* 1896, p. 607.

MAXIMVMLEGAVG
PR PR
ARAB
MP XVI

Hauteur des lettres (1re ligne et surcharge) : 0m,09.
Autres lignes : 0m,05.
Hauteur totale de l'inscription : 1m,30.

Imp(erator) Caesar [Luci]us Sep[timius Severus Pertin]ax, etc.,... [per] AElium Severianu[m] Maximum leg(atum) aug(usti) pr(o)pr(aetore). A Rab(bat) m(illia) p(assuum) xvi.

Le nom de l'empereur, quoique presque effacé, nous est garanti par celui du légat, que nous avons rencontré sur d'autres milliaires du même temps.

La distance de 16 milles est indiquée depuis *Rabbat,* nom ancien, remplacé officiellement par celui d'Aréopolis, mais qui prévalait dans l'usage, comme le prouve ce document.

Cette manière de compter les milles semble s'arrêter au cours de l'Arnon pour recommencer en sens inverse de l'autre côté. Le mille suivant nous donne en effet *A Medaba millia passuum viginti,* et nous trouverons plus haut le XIe puis le VIIIe.

Le même procédé se rencontre entre Gérach et Amman ; un certain nombre de milles sont chiffrés du sud au nord depuis Amman (Philadelphie) ; on compte ensuite du nord au sud, depuis Gérach.

Revenons à notre texte pour étudier la partie grecque, inscrite pardessus l'ancien texte latin. Nous lisons ici... ΝΟΥ [Α]ΥΓΟΥΕΤΟΥ. Nous avons lu sur le précédent [ΑΥΤΟ]ΚΡΑΤΟΡ[ΟϹ]. Serait-il téméraire de suppléer ainsi :

[ΙΟΥΛΙΑ]ΝΟΥ [Α]ΥΓΟΥΕΤΟΥ [ΑΥΤΟ]ΚΡΑΤΟΡ[ΟϹ] ?

Nous avons vu l'an dernier une acclamation inscrite ainsi sur plusieurs colonnes. Nous aurions ici la preuve qu'elle s'adressait bien à l'empereur Julien, comme nous l'avions supposé, d'après le milliaire bilingue de Gérach.

Un troisième texte, lu au même endroit, nous donne la fin d'un milliaire qu'il faut sans doute attribuer à Alexandre Sévère. En voici la teneur :

. . . . . .
. . . . . .
PFAVGTR
POT COS

CAECILIVM
FELICEM
LEG AVG
PR PR

C'est un troisième exemple du nom de ce légat, inconnu jusqu'à ce jour. Nous regrettons que le temps nous ait manqué pour en prendre un estampage.

En approchant du Ouady-Oualey, nous avons rencontré les deux fragments publiés par M. Ét. Michon dans la *Revue biblique* (1).

Trois ou quatre lettres de plus sont à noter dans le second : un M au-dessus du mot VSQVE, et le mot PER à la suite de STRAVIT, commençant la ligne suivante.

Le troisième fragment, gravé en très grandes lettres ($0^m,10$ de haut) n'a pas été relevé exactement. Voici ce que nous y avons lu :

LEGEIVS PR PR
COS DESIG

On voit de plus, de la ligne précédente, le pied des lettres FV, qui nous font penser à Furius Severianus, déjà connu, sous le règne de Caracalla.

La variante *legatum ejus*, pour *legatum augusti*, n'est pas un exemple isolé.

Sur une autre colonne du même endroit nous avons relevé quelques lettres incohérentes. Cependant la syllabe ΔIO, écrite avec un *d* triangulaire, nous a paru se rapporter au nom de *Dioclétien*.

Au delà du Ouady-Oualey, nous revoyons le groupe de 10 bornes déjà signalé par le Dr Bliss, et nous y relevons, sur une même colonne, les restes de deux inscriptions différentes.

D'un côté on lit :

ER.....
VA....
MAXIMIANO
*p*IOFINU
AU

Ces restes semblent appartenir à la formule :

Gal] *er* [*io*] *Va* [*lerio*] *Maximiano*, [*p*] *io*, *f* (*elici*),
inv (*icto*) *Au* [*gusto*...

(1) *Revue biblique*, avril 1897, p. 289.

De l'autre côté, c'est la fin d'une formule connue :

dd n N
*consta*NTINOAVG
*et consta*NTINO
*et constant*IO
*etconstant*E
*noble ca*ESS

Dix colonnes au moins sont réunies à ce XIe mille avant Madaba; car c'est bien de Madaba, et non de Maïn que partait le numérotage.

Au mille suivant nous trouvons 4 bases, mais les colonnes sont détruites.

A 40 minutes plus loin, au delà des ruines de Libb, nousr encontrons deux colonnes. L'une couronnée d'une astragale est anépigraphe. Sur la seconde nous lisons la fin de la formule ci-dessus, mais ici elle est suivie de l'indication des milles. Le chiffre est en grec, et placé entre les deux hastes d'un grand M.

dd nn
Constantino aug
et Constantino
et Constantio
ETCONST*ante*
NOBBCAESS
M H

La lettre grecque H représente le chiffre 8.

Enfin à une heure juste avant Madaba, nous découvrons, auprès d'une citerne, un tronçon de colonne sur lequel quatre lignes sont encore lisibles. Il en manque au moins autant; mais ce qui reste suffit pour attribuer l'inscription au règne des empereurs Dioclétien et Maximien.

. . . . . .
ALCOSTANTIO
*nobil*ISSIMOCAE ARI *et*
*gal*ERIOUALMAXIMIANO
*nobili*SSIMOCAESARI

Hauteur moyenne des lettres : $0^m,05$.

A noter, la suppression de l'*n* dans la première syllabe du mot *Constantio*.

A ce fragment, de facture assez grossière, s'arrêtent nos découvertes sur la longue route de 128 milles, suivie depuis Petra jusqu'à Madaba. Si l'on veut bien compter les textes nouveaux ou les fragments relevés sur ce parcours, on verra que nos peines n'ont pas été perdues, puisque leur nombre s'élève à une trentaine, et qu'ils nous ont fourni, pour l'histoire et la géographie, des renseignements précieux :

1° Deux noms nouveaux de légats d'Arabie : Cécilius Félix et Fulvius Januarius ;

2° L'identification de Zat Rass avec l'ancienne Thorma ;

3° Le nom d'Aïneh retrouvé sous la forme ancienne d'Aïna ;

4° La station médiane entre Petra et Zat Ras au 35e mille, indiquée sous le nom de Mésa, aujourd'hui Masir.

APPENDICE.

Ajoutons à cette longue série un texte nouveau de la voie qui allait de Hesbon à Jéricho. Nous avons déjà donné au même point un milliaire de Maximin et Maxime portant le chiffre 6 (1).

Sur une autre colonne, déterrée tout auprès, nous n'avons pu dégager qu'une partie de l'inscription ; mais il est facile de la compléter :

*imp. caes. m*AVRELIVS
*antoninus aug. p*ONTMAXIM
trib. pot. xvi COSIIIET
imp. caes. laur ELIVS
verus aug trib POT *ii*
cos ii divi ant ONINIFILI
divi hadriani ne POTES
divi traiani parth PRONEPOTES
. . . . . .
MP
XIII

Les exemples nombreux déjà relevés, se rapportant au règne des deux augustes Marc Aurèle et Vérus, ne laissent aucun doute sur la restitution. Ce qui est singulier, c'est la mention du chiffre XIII, alors que l'autre borne du même groupe porte le chiffre 6. Il faut supposer

(1) *Revue biblique*, 1896, p. 614.

que la série est prise en sens inverse et que le n° 1, au lieu de partir d'Hesbon, partait de Livias qui est dans la plaine. Saint Jérôme indique une vingtaine de milles de Livias à Hesbon, en ajoutant ces 13 milles aux 6 indiqués, en sens inverse, nous arrivons à 19, ce qui est bien près du compte.

La série déjà longue des inscriptions de bornes milliaires, relevées en Palestine et en Arabie, s'augmente, on le voit, d'année en année. On en connaissait à peine cinq ou six il y a dix ans, et nous voici au chiffre de quatre-vingts.

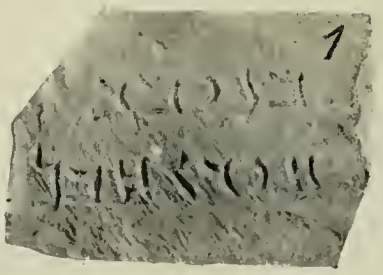
Dieu aidant, on en trouvera encore.

Jérusalem. J. Germer-Durand,
des Augustins de l'Assomption.

II

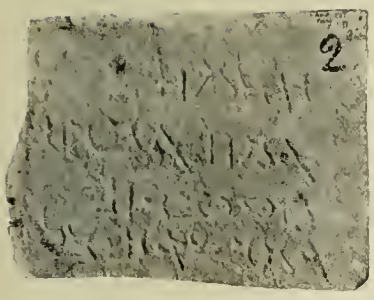
INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES

Nous avons estampé quelques inscriptions palmyréniennes chez un riche habitant de Damas, au cours du voyage d'études de printemps (mai 1897). Leur authenticité ne paraît pas douteuse, car elles ont été acquises de gens de Palmyre. On sait que la nécropole en fournit encore beaucoup que les Bédouins viennent écouler à Damas. Les considérant comme inédites, je les donne, sans insister sur les noms propres déjà connus. Elles sont accolées à des figures d'hommes ou de femmes selon le mode habituel.



בני בר
חירן הבל

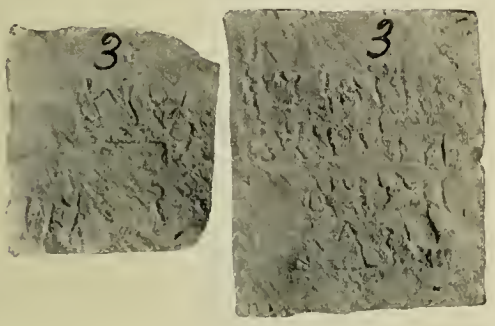
Bani fils de Ḥairan, hélas!



צלמת
אמיתא ברת
מקי ברת
אמרשא חבל

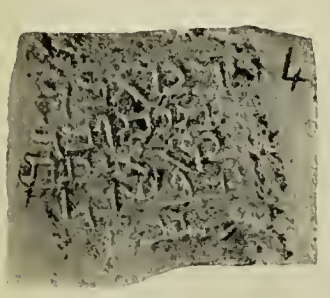
Image de Amta, fille de Maqai, fille de Amriṣa, hélas!

Le nom *Maqai* est masculin et féminin. Amrisa ne m'est pas connu. Serait-ce une abréviation pour *Amriṣamṣa?* (Ledrain, *Dict.*) D'ailleurs le ש n'est pas très sûr.



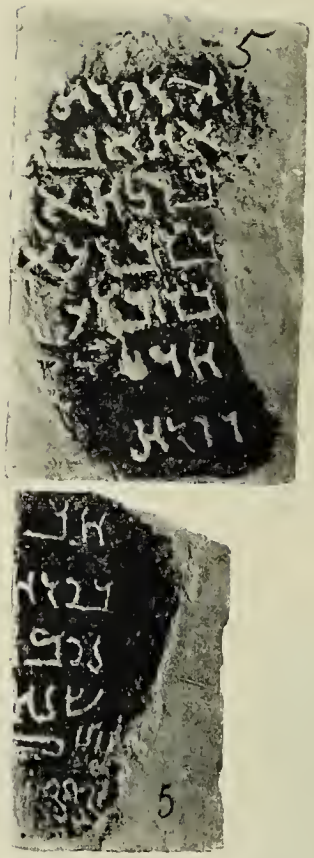
צלמת בת שנת 538
חלא ברת
נמירא
חבל

Image de Bath-ḥala, fille de Namira, hélas! année 538. Les noms propres ne me sont pas connus. Cf. Νάμερος Wadd. 1984.



זבידא בר
מקימו בר
חירן הנינק
חבל שנת 545

Zabeida, fils de Moqimou, fils de Ḥairan Haninoq ou Haninom hélas! année 545. (Ère des Séleucides.)



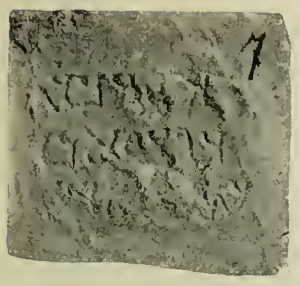
הדירת
אהא ברת
בולחא
בר ב רעא
בר זבדעתה
הבל
בירח
ניסן
שנת 480

Hadirat-Aḥa, fille de Bolḥa, fils de Ber'a, fils de Zabd'ateh, hélas! Dans le mois de Nisan, an 480.

Hadirat est connu isolément. *Bar'a* (?) Cf. ברע, le roi de Sodome d'après le texte massorétique (Gen. XIV, 2).

בני בר
תימי///// הבל////

Bani, fils de Taimi, hélas!



הגר ברת
בורפא בר
עת... הב...

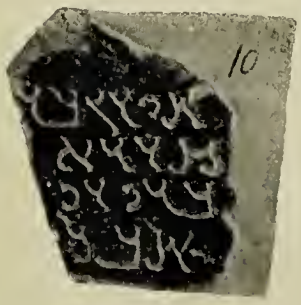
Hagar (?) *fille de Borpha fils de 'At... hélas!* Hagar serait intéressant à constater. La deuxième lettre est incomplète.

חבל
אקמת
ברת בלחזי
נורי

Hélas! Aqmat, fille de Belḥazi-nouri. Aqma est connue, mais non *Aqmat. Belḥazi-nouri :* Cf. חֲזִיאֵל I Par. XXIII, 9, et *Athénouri* (Clermont-Ganneau, *Études*, etc., p. 96).

הגוהא
בר ברעתה
חבל

Hagouha fils de Bar'ateh, hélas! Les noms sont nouveaux.

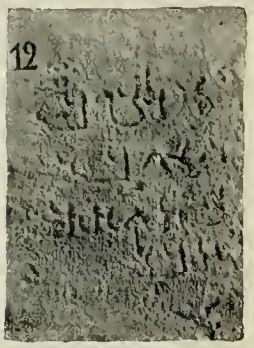


חירן בר
מרדע
בר ידי
חבל

Ḥairan fils de Marda, fils de Iaddai, hélas! Cf. Μάρδου (gén.) Wadd. n° 2429.

חבל
כהילו
בר
מושכו
בר יבול/////
חבל

Hélas! Kohilou, fils de Moṣkou, fils de Iamla, hélas!



מולכו בר
ידי בר
פתי חזב
חבל

Malikou fils de Iaddai fils de Phatiḥezeb, hélas! le nom פתיחזב, qui se lit très nettement, ne me paraît pouvoir s'expliquer que par une origine arabe.

חתל
שתגא בר
תימלא
/////פגא

Hélas! Ṣatga, fille de Iamla... pga.

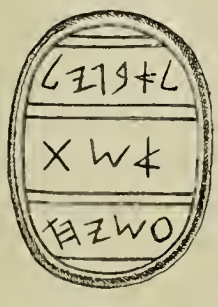
בתעלמא

Bat'alma, nom étrange pour un homme, et cependant il est au-dessous d'un buste d'homme.

חסד ברת
ברעתה
הגגו
עבל

Ḥesed, fille de Bar'ateh, de Ḥaggou, hélas!

M. le baron von Ustinov de Jaffa a acquis une pierre dure (cornaline), gravée en forme de sceau.



לאבגיל
אשת
עשיהו

A Abigaïl, femme de 'Asiahou. Ce dernier nom rappelle עשיה de la Bible. Celui d'Abigaïl est fort intéressant. L'authenticité de la gemme est certaine. Elle provient d'Ascalon. Le sceau mesure $0^m,014$ sur $0^m,01$.

Fr. Ant. Jaussen.

Jérusalem.

III

DIPLOME MILITAIRE DE L'ARMÉE DE JUDÉE

J'ai l'honneur de présenter à l'Académie (1) une tablette rectangulaire de bronze, portant sur chacune de ses faces de longues inscriptions latines. Cette tablette, offerte au Musée du Louvre par M. Joseph-Ange Durighello de Beyrouth, aurait été découverte en Palestine, près de Nazareth, d'après les renseignements fournis par le donateur. D'autre part, notre confrère M. Clermont-Ganneau tient d'un marchand syrien, nommé Farah, que cette tablette aurait été trouvée dans le Haoûran, à Der'a, l'antique Adraa. Le même marchand affirme qu'une seconde tablette de bronze, de la même dimension, a été recueillie avec la première ; il se fait fort de la retrouver. Les renseignements du marchand Farah paraissent exacts. Probablement la tablette aura été portée par le commerce à Nazareth et achetée en cet endroit pour le compte de M. J.-A. Durighello.

Elle n'a pas d'épaisseur appréciable. Ses dimensions sont en longueur, $0^{m}.13$, en largeur, $0^{m},118$. Elle était percée de quatre trous ronds symétriquement disposés. Deux sont visibles au milieu de la tablette. Les deux autres se trouvaient aux angles d'un des côtés longs ; il ne reste plus qu'un de ces deux derniers trous, l'autre ayant été enlevé par la cassure qui a fait disparaître l'angle correspondant. La gravure des caractères n'est pas semblable sur les deux faces. D'un côté, l'inscription est gravée dans le sens le plus large, en caractères assez espacés et négligemment tracés ; de l'autre côté, l'inscription est gravée dans le sens le plus étroit, en caractères plus serrés et plus soignés. Ces dimensions, ces dispositions particulières font reconnaître dans la présente tablette de bronze le feuillet d'un diplôme militaire. L'autre feuillet n'est pas arrivé entre nos mains. Si regrettable que soit sa perte, qui ne paraît pas être définitive, il est facile de la réparer dans une certaine mesure, comme je l'indiquerai tout à l'heure.

Dans le recueil des diplômes militaires romains, inséré par Th. Mommsen au volume III du *Corpus inscriptionum latinarum* (2), le

(1) Séance du 25 juin, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. On trouvera le texte intégral de la notice dans les comptes rendus de l'Académie, plus les planches en héliogravure reproduisant les deux faces du diplôme. [N. D. L. R.]

(2) *Constitutiones imperatorum de civitate et conubio militum veteranorumque* (dans le Supplément du vol. III, p. 1953 et suiv.).

savant épigraphiste a longuement exposé tout ce qu'il y avait à dire sur la forme, la disposition, les caractères et l'usage de ces petits monuments. Il a adopté pour distinguer les feuillets des diplômes les deux expressions *tabella prior* et *tabella posterior*. Nous possédons la *tabella prior* de ce nouveau diplôme. Les deux feuillets de chaque diplôme étant destinés à être réunis et appliqués l'un contre l'autre, il y avait nécessairement sur chacun d'eux, lorsque le diplôme était fermé, une face intérieure et une face extérieure. Je donne ici, tout d'abord, l'inscription de la face intérieure, celle qui est gravée dans le sens de la largeur de la tablette, en caractères plus espacés.

IMP CAES DIV HADR E DIVI TRAI PARTH
NEP T AEL HADR ANTONIN AVG PIVS
PON MAX TRI POT II COS II DES III PP
EQ ET PED Q MIL IN AL III ET COH XII Q AP
5 GAL ET ANT ET VII PHR ET I THR ET I SEB ET I
DAM ET I MON ET I EL CR ET I ET II GAL ET
III ET IIII BR ET IIII ET VI PET ET V GEM CR
ET SVNT IN SYRIA PALAEST SVB CALP
ATILIAN XXV STI EME DIM HON MIS
10 QVOR NOM SCR IIS CIV DEDET CON
CVM VXQT· HAB CVM EST CIV IS DAT
AVT SI Q CAE ESS CV IS Q POS DVX DVM
TAX SIN SING

L'inscription se continuait dans le même sens sur la face intérieure de la *tabella posterior*. Comme elle reproduit le texte gravé plus soigneusement sur la face extérieure de la *tabella prior*, il est facile de la compléter en se reportant sur la ligne 17 de la seconde inscription, donnée plus loin...

L'inscription de la face extérieure est ainsi conçue :

IMP CAESAR DIVI HADRIANI F DIVI TRAI*ani*
PARTH· NEPOS DIVI NERVAE PRONEP· T· AELI*us*
HADRIANVS ANTONINVS· AVG· PIVS PONT
MAX· TRIB· POT· II COS· II DESIG III· PP
5 EQVIT ET PEDIT QVI MILIT IN ALIS III ET COH XII
QVAE APPELL·GALL·ET THR·ET ANT·GALL ET VII
PHRY ET I THR· ∞ ET I SEB ∞ ET I DAM ET I MONT
ET I FL·CRET I ET II GALA ET III ET IIII BRACET IIII
ET VI PETR ET V GEM CR ET SVNT IN SYRIA PALAE

10 STIN· SVB CALPVRN ATILIANO QVINQ· ET VI
GINT STIP EMER DIMIS HONEST MISSION
QVORVM NOMIN SVBSCRIP SVNT IPSIS LI
BER[SPO STERISQ· EORV CIVITAT DEDIT
ET CONVB CVM VXORIB QVAS TVNC HABVIS
15 CVM EST CIVITAS I[S DATA AVT SI Q CAELIBES
ESSENT CVM IS QVAS POST DVXISS DVMTA
XAT SINGVLI SINGVLAS· A· D· X· K· DEC
M· CECCIO IVSTINO C· IVLIO· BASSO COS
COH· II VLPIAE GALATAR· CVI PRAEST
20 Q FLAVIVS QF PAL· AMATIANVS CAPVA
EX PEDITE
GA[O · LVCI[· F · NICIA
DESCRIPT ET RECOGN EX TABVLA AEREA QVAE
FIXA EST ROM IN MVRO POST TEMPL· DIVI
25 AVG AD MINERVAM

Imp(erator) Caesar divi Hadriani f(ilius), divi Trai[ani] Parth(ici) nepos, divi Nervae pronep(os), T(itus) Aeli[us] Hadrianus Antoninus Aug(ustus) Pius, (pont(ifex) max(imus), trib(unicia) pot(estate) II, co(n)s(ul) II, desig(natus) III, p(ater) p(atriae)

Equit(ibus) et pedit(ibus) qui milit(averunt) in alis III et coh(ortibus) XII quae appell(antur) Gall(orum) et Thr(acum) et Ant(oniniana) Gall(orum) et VII Phry(gum), et I Thr(aeum) miliaria et I Scb(astenorum) miliaria et I Dam(ascenorum) et I Mont(anorum) et I Fl(avia) c(ivium) r(omanorum) et I et II Gala(tarum) et III et IIII Brac(arum) et IIII et VI Petr(aeorum) et V Gemina c(ivium) r(omanorum), et sunt in Syria Palaestina sub Calpurn(io) Atiliano, quinq(ue) et vigint(i) stip(endiis) emer(itis) dimis(sis) honest(a) missione(e),

quorum nomin(a) subscrip(ta) sunt, ipsis liberis posterisq(ue) eoru(m) civitat(em) dedit et conub(ium) cum uxorib(us) quas tunc habuis(sent) cum est civitas iis data, aut, si qui caelibes essent, cum i(i)s quas post(ea) duxiss(ent) dumtaxat singuli singulas.

a. d. x k. dec., M(arco) Ceccio Justino, G(aio) Julio Basso co(n)s(ulibus), coh(ortis) II Ulpiae Galatar(um) cui praest Q(uintus) Flavius, Q(inti) f(ilius) Pal (atina) tribu, Amatianus, Capua, ex pedite Gaio, Luccii f(ilio), Nicia.

Descriptum et recogn(itum) ex tabula aerea quae fixa est Rom (ae) in muro post templ (um) divi Aug(usti) ad Minervam.

Ce diplôme a donc été délivré à un soldat fantassin nommé Gaius, fils de Lucius, originaire de la ville de Nicaea (1). Ce soldat appartenait à la seconde cohorte des Galates, commandée par Q. Flavius Amatianus, de Capoue.

La date du document est facile à établir à l'aide des mentions chronologiques qui accompagnent le nom d'Antonin. La seconde puissance

(1) Il s'agit probablement de Nicaea de Bithynie.

tribunitienne de cet empereur correspond à l'année 139; il fut consul II au commencement de la même année; il reçut le titre de « pater patriae » également en 139. La constitution impériale est donc du 22 novembre 139 et les soldats, au profit desquels elle a été promulguée, ayant alors 25 ans de service étaient sous les drapeaux depuis l'année 114. Or cette dernière date correspond précisément à celle de la conquête de l'Arménie, sous Trajan, et le surnom *Ulpia* que porte la cohorte des Galates, dont Gaius faisait partie, permet de penser que cette cohorte avait été organisée en 114, au moment de la campagne d'Arménie.

Les consuls ordinaires de l'année 139 étaient l'empereur Antonin et C. Bruttius Praesens, tous deux consuls pour la seconde fois. Il en résulte que les consuls nommés sur notre diplôme sont des consuls suffects, sans doute ceux du 1er novembre. Le nom de *M. Ceccius Justinus* est absolument inconnu. Celui de *C. Julius Bassus* est connu par une inscription d'Alba Julia, en Dacie, qui le mentionne comme légat de cette province (1)...

Ce nouveau diplôme est relatif à l'armée de Judée. Il nous reporte à une époque où la province venait d'être bouleversée par la grande révolte de Barkokeba et par la répression sévère qui en fut la conséquence. On n'est pas d'accord sur l'année où la révolte éclata. Elle eut lieu sous Hadrien; les uns la font commencer en 131; les autres en 132, ou 133 ou en 134 (2). Ce qui est certain, c'est que le légat de Judée, Q. Tineius Rufus, ayant été défait par les Juifs rebelles, Hadrien fit venir de Bretagne, où il commandait la province, un de ses meilleurs généraux, Julius Severus, pour mettre fin à cette insurrection inquiétante. Cet officier déploya la plus grande énergie. Après la prise de Béther et la mort de Barkokeba, Severus, par une faveur devenue très rare sous l'empire, reçut les honneurs du triomphe en 135 (3) :

HVIC
senatus *a*VCTO*RE* *imp.*
tra IANO HADRIANO *au*G
ORNAMENTA TRIV *mp* HALIA
DECREVIT OB.RES IN *iu*DEA
PROSPERE GESTAS

Le texte de ce nouveau diplôme permet de constater un fait déjà connu, c'est que, à partir de cette époque, la province perdit le nom de Ju-

(1) *Corp. inscr. Latin.*, vol. III, n° 1078.

(2) Cf. Goyau, *Chronologie de l'Empire romain.*

(3) Une grande inscription, trouvée en Dalmatie, donne le *cursus honorum* de ce personnage (*Corp. inscr. Latin.*, vol. III, n° 2830).

daea pour recevoir celui de Syria Palaestina : « *et sunt in Syria Palaestina sub Calpurnio Atiliano* » (lignes 9-10).

Calpurnius Atilianus a donc été, sinon le successeur immédiat de Severus, au moins son second successeur.

Le prénom de ce personnage est parvenu jusqu'à nous. Il s'appelait *P. Calpurnius Atilianus*. Il fut consul ordinaire en l'année 135...

Jusqu'ici on ne savait pas autre chose de son existence. Le diplôme de Der'a nous apprend qu'il fut gouverneur de la Syrie Palestine, c'est-à-dire de l'ancienne Judée, en l'année 139. En cette qualité, il avait le commandement de toutes les forces militaires de la province.

Les corps auxiliaires (trois ailes et douze cohortes), énumérés dans ce document et placés sous les ordres du légat P. Calpurnius Atilianus, sont les suivants :

Ala Gallorum et Thracum. Mentionnée pour la première fois.
— *Antoniniana Gallorum*. Mentionnée pour la première fois.
— *VII Phrygum*. Une inscription de Rome donne le nom d'un de ses préfets, A. Atinius Paternus (1).
Cohors I Thracum miliaria. Un de ses préfets, P. Claudius Pollio, est nommé dans une inscription grecque trouvée aux environs de Clazomène, en Lydie (2).
Cohors I Sebastenorum miliaria. Mentionnée pour la première fois.
— *I Damascenorum*. Cette cohorte appartenait, en l'année 135, à l'armée d'Égypte. Un de ses préfets, Claudius Philoxenes, est mentionné deux fois dans les papyrus du Fayoum (3). Une inscription de Bergame fait connaître un autre de ses préfets, C. Cornelius Minucianus (4).
— *I Montanorum*. Cette cohorte appartenait à l'armée de Pannonie Inférieure pendant les années 80, 84, 85 (Pannonie), 114 (5). On la retrouve dans la même province en l'année 167 (6). Un de ses préfets, Q. Attius Priscus, est nommé dans une inscription de Serravalle (7).
— *I Flavia civium romanorum*. Mentionnée pour la première fois.
— *I Galatarum*. Mentionnée pour la première fois.
— *II [Ulpia] Galatarum*. Mentionnée pour la première fois.
— *III Bracarum*. Cette cohorte appartenait, en l'année 166, à l'armée de Rhétie (8). Un centurion est mentionné dans une inscription de Lambèse (9).
— *IIII Bracarum*. Une inscription de Constantine, relative au préfet C. Aufidius

(1) *Corps. inscr. Latin.*, vol. VI, n° 1838.
(2) *Corp. inscr. Graec.*, n° 3132.
(3) *Aegyptische Urkunden aus den koeniglichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden*, I, n. 73, 3 et n. 136, 22.
(4) *Corp. inscr. Latin.*, vol. V. n° 5126.
(5) Mommsen, *Constitutiones veteranorum*, n°s XIII. XVI, XVII, XXXIX.
(6) *Ibid.*, n. LXXIV.
(7) *Corp. inscr. Latin.*, vol. V, n° 7425.
(8) *Constitutiones veteranorum*, n° LXXIII.
(9) *Corp. inscr. Latin.*, vol., VIII. n° 3005.

Maximus, indique cette cohorte comme se trouvant en Judée (1).
Cohors IIII Petraeorum. Mentionnée pour la première fois.
— *VI Petraeorum.* Mentionnée pour la première fois.
— *V Gemina civium romanorum.* Mentionnée pour la première fois.

Ce nouveau diplôme fait donc connaître les noms de deux ailes de cavalerie et de sept cohortes dont on ne possédait encore aucune mention. Un diplôme du 13 mai 86, trouvé en Dacie, se rapporte aussi à l'armée de Judée (2). On y lit le nom d'une *cohors I Thracum* qui peut-être est la même que la *cohors I Thracum miliaria* inscrite sur notre tablette. La *cohors III Bracarum*, comme on vient de le voir, était également connue comme contingent de l'armée de Judée. Il est certain que, pour venir à bout de l'insurrection, on dut faire venir des renforts des provinces voisines. L'*ala VII Phrygum* paraît avoir été amenée de Syrie ; la *cohors I Damascenorum* a été empruntée à l'armée d'Égypte. L'armée de Pannonie a fourni la *cohors I Montanorum* et l'armée de Rhétie la *cohors III Bracarum*. L'armée d'Arabie fut également mise à contribution.

Ces différents corps auxiliaires avaient dû prendre part à la guerre contre les Juifs, sous les ordres de Severus, avec la *legio X Fretensis* (3), la *legio III Cyrenaica* (4), et la flotte de Syrie (5). Une fois la révolte apaisée, ils firent partie de l'armée d'occupation dont l'effec-

(1) PRAEF. COHORT. IIII. BRACARVM IN IVDAEA (*Corp. inscr. Latin.*, vol. VIII, n° 7079.).

(2) *Constitutiones veteranorum*, n° XIX.

(3) *Corp. inscr. Latin.*, vol. III, n° 7334. Il s'agit d'un certain Octavius Secundus :

.....> *l*EG · X · *f*RETENSIS
DONIS · DON · AB · DIVO · HADRIAN
OB · BELL · IVDAICVM

(4) *Ibid.*, vol. XIV, n° 3610. C. Popilius Pedo, qui fut consul suffect en 148, est ainsi qualifié dans une inscription de Tivoli :

.....TRIB · LATICLAVIO · LEG · III
CYRENEICAE · DONATO · DONIS · MILI
TARIBVS · A DIVO · HADRIANO · OB
IVDAICAM · EXPEDITIONEM ·

Cette légion avait été envoyée en Arabie du temps de Trajan.

(5) La part prise à la guerre par la flotte de Syrie se trouve indiquée dans une inscription de Bougie (*Corp. inscr. Latin.*, vol. VIII, n° 8934), conservée au Louvre. Sex. Cornelius Dexter y est ainsi qualifié :

.....PRAEF ·
CLASSIS · SYR · DONIS · MILITA
RIB · DONATO · A · DIVO · HADRI
ANO · OB · BELLVM · IVDAICVM

tif resta vraisemblablement assez considérable pendant quelques années.

Il reste à dire un mot de la seconde tablette dont la perte, comme je l'ai indiqué plus haut, n'est peut-être pas définitive; en tout cas, elle n'est pas irréparable. La face intérieure de cette seconde tablette contenait la fin d'une des copies de la constitution dont l'autre copie entière est gravée sur la face extérieure de la première tablette et a été publiée plus haut. Pour ce premier point la perte est donc insignifiante. La face extérieure portait les noms des sept témoins : on ne pourra les connaître que le jour où cette partie du document sera retrouvée, mais il est facile de prévoir que cette liste de sept citoyens romains n'apprendra rien de particulier. La partie vraiment curieuse du diplôme est donc celle qui est gravée sur la première tablette entrée au Musée du Louvre, grâce à la généreuse pensée de M. J.-A. Durighello.

Ces courtes observations suffisent à montrer l'importance du nouveau diplôme qui, indépendamment d'une très intéressante énumération de troupes, fournit le nom d'un gouverneur de la Palestine, la date exacte de son gouvernement, et mentionne deux consuls suffects de l'année 138, dont l'un était auparavant inconnu.

HÉRON de VILLEFOSSE.

Paris.

CHRONIQUE

DU SINAI A NAḤEL (1)

Descendre du Sinaï, quitter ce nid de verdure caché dans la roche, s'éloigner, probablement pour toujours, de ces enivrantes montagnes et reprendre une route qui n'aura plus de surprises grandioses, c'est éprouver le sentiment qui dut agiter les Israélites, quand après un an de séjour ils s'enfoncèrent dans le désert. Ils firent en cette grave circonstance un acte de foi confiante dont Dieu leur tint compte lorsqu'il leur rappelait avec une tendresse inaltérée le temps de ces premières effusions de l'alliance : « Je me souviens de l'amour des fiançailles, quand tu m'as suivi dans le désert. » (Jér. II, 2.)

Et c'est ce qui nous encourage à entraîner le lecteur à notre suite dans ce voyage de retour. Quelques auteurs ont même soutenu qu'Israël était venu au Sinaï par le nord; cette route moins attrayante a donc aussi son importance historique, et je suis sûr que les voyageurs me sauront gré de l'avoir esquissée; nous y avons beaucoup souffert du manque de renseignements.

Vendredi 28 février. — Le départ a ses difficultés. Une caravane de douze personnes était une riche proie pour les Touâras. En 1893, ils étaient venus de toutes les vallées environnantes, se disputant l'honneur et le profit de nous louer leurs chameaux. Le Frère portier ayant commis l'imprudence de laisser ouverte la porte de la grande cour, ils avaient fait irruption, remplissant l'air de leurs clameurs, s'arrachant violemment les bagages et les personnes dans une confusion qui dura des heures. Aussi, en 96, nous prîmes nos précautions. Le cheik Mousa était venu en personne. Les charges furent divisées d'accord avec lui, et lorsque tout fut disposé, les chameliers entrèrent. Les moines avaient réglé qu'on se partagerait les sept jours qui nous séparaient de Naḥel, de sorte que nous étions suivis d'autant de chameaux à vide que nous en avions dans notre caravane, 'Aïd et Seba' il demeurant intangibles puisqu'ils avaient contracté avec nous.

(1) *Revue biblique*, 1896, p. 118 et 1897, p. 107.

On dit un dernier adieu à l'église. Les reliques de sainte Catherine sont exposées de nouveau, et les moines nous donnent, dans un peu de coton, un anneau nickelé au chiffre de la vierge martyre. C'est le symbole de l'alliance du théologien avec la Sagesse éternelle; il est bon de la contracter près de la chapelle du buisson ardent d'Adonaï.

A 9 heures on descend les pentes de la vallée; on se retourne souvent pour saluer encore le couvent; un détour dans la montagne et il a disparu, c'est fini... Hâtons-nous, la face tournée vers Jérusalem.

L'ou. ech-Cheik offre le même aspect que l'ou. Feïran dans sa partie haute : c'est la large vallée au sable durci, où poussent quelques buissons déjà desséchés. On a essayé d'y faire camper les Israélites. Rien ne s'y oppose, mais l'horizon n'est pas terminé comme la plaine d'er-Râhâh par le seuil géant du Râs-Safsâfeh. Le souvenir de Moïse est cependant attaché à son extrémité. Après la passe étroite d'*el-Ouaṭ'yeh*, un rocher saillant représente pour les Bédouins le siège de Moïse *Maqâd en-naby Moûsa*. On retrouve ici les alluvions lacustres de l'ou. Feïran, au-dessus d'un fourré de tamaris qui décèle encore une certaine humidité du sol. On campe à la hauteur de l'ou. *Megheirat*. Il y eut ce soir-là une éclipse de lune qui ne parut pas émotionner beaucoup les Bédouins. Le cheik Moûsa fait ses adieux; sa dignité ne l'empêche pas de faire valoir ses services avec d'autant plus d'ampleur qu'il voit le procureur de la caravane lent à comprendre : tout s'apaise dans un serrement de main qui lui donne satisfaction.

Samedi 29. — A mesure qu'on avance, le Serbal se dresse plus majestueux. C'est de cette vallée qu'Ebers l'a vu quand il l'a décrit comme le seul Sinaï possible au point de vue pittoresque. Mais il est si éloigné qu'on ne peut songer à placer ici les scènes de l'Exode. Admirons, sans nous laisser séduire, ses pics étincelants rangés comme le diadème crénelé d'une médaille antique.

Il faut franchir ici un col peu élevé. Insensiblement le granit a fait place au grès, les assises majestueuses aux découpures dentelées et bigarrées, et l'imagination tout à l'heure écrasée reprend ses allures capricieuses. Parmi les ouadis qui se croisent au bas du col, l'ou. *'Eṣ* attire spécialement notre attention. Quelques auteurs, entre autres Knobel, qui faisaient suivre aux Israélites la route du nord, s'appuyaient surtout sur l'identification de *Alous* (Num. XXXIII, 12), LXX Αἰλούς, avec l'ou. *Och*, en faisant de *al* l'article arabe. Mais la prononciation constante des Bédouins est *'Eṣ* et non pas *Och*, ce qui achève d'enlever à ce système son peu de probabilité.

A l'extrémité sud de l'ou. 'Eṣ, une plaine moutonnée de collines jaunâtres se nomme *Erouais el-Ebeïrig*. Quelques personnes, trompées

par la ressemblance du nom, croient suivre Palmer en y plaçant *Qibroth Hattawah,* les sépulcres de concupiscence. Mais le savant voyageur anglais faisait allusion à un autre Eroueïs el-Ebeïrig, dans la direction de ʿAkaba.

Décidément cette route du nord est plus compliquée que celle du sud : il ne suffit plus d'enfiler des vallées l'une après l'autre. Il faut ici quitter l'ou. ʿEṣ pour franchir un petit plateau occupé par un cimetière avec des *nawâmîs* de forme rectangulaire (1), cheik *Abou-Najmeh :* de là on retombe dans les montagnes de granit à l'ou. *Berrâh.* Sur le flanc occidental de la vallée, les Bédouins nous invitent à visiter une grotte qu'ils nomment *Gerd el-ʿAdjoûz*, le singe de la vieille. Sur une des parois, un dessin grossier, mais non sans expression, représente un buffle et une chèvre. Un peu au-dessus de cette grotte, *Ḥadjar el-Laghweh*, gros rocher isolé couvert d'inscriptions nabatéennes illisibles, et en face l'ou. *Retâmeh* qui débouche dans l'ou. Berrâh. La chaleur est étouffante, aucune trace d'humidité : et cependant en remontant l'ou. Retâmeh à travers les rochers de granit amoncelés, on aperçoit, après dix minutes, un double bassin rose, rempli d'une eau limpide et ombragé d'un palmier. Les Bédouins assurent que cette source est perpétuelle. Le désert a de ces secrets charmants qu'il ne révèle qu'à ses intimes, et c'est pour cela qu'il est aimé.

On monte encore entre des collines basses, sans relief et sans couleur. L'horizon est barré par une longue croupe qui ressemble à un immense lézard étalant son échine noirâtre et relevant sa tête épatée. Les Arabes la nomment *Dib Baḥer abou Baḥarîyeh.*

Après cette curieuse barrière du col, on redescend l'ou. *Labouch.* Il y a ici encore, comme près de Maghâra, un ou. *Geneh.* Dillmann n'a pas connu l'existence de ces deux vallées de même nom et ne comprend pas l'itinéraire proposé par Knobel. Nous relevons cette critique injuste, sans vouloir soutenir l'itinéraire du nord-est. Les savants qui en sont partisans indiquent dans cet ou. Geneh un lieu nommé *Tabbaccha,* dont ils font *Dophka*, LXX Ῥαφκά (Num. XXXIII, 12). Nous n'avons pas retrouvé ce nom : il est vrai que les Bédouins connaissent de l'eau dans cet ouady, mais ce n'est qu'un réservoir d'eau de pluie où ils vont renouveler notre provision, car ʿAïn Retâmeh était inaccessible aux chameaux.

On comprend aisément que nous ne puissions, dans cette route orientale, suivre longtemps les mêmes vallées : toutes tournent à l'ouest et nous ramèneraient nécessairement vers la mer. Il faut donc encore

(1) *Revue biblique*, 1896, p. 632.

franchir un col, mais sur les instances de Sebâ'il qui semble décidément s'être donné la mission de nous entraver, nous campons au pied du col d'*Oumm-Salîb* près d'un cimetière de Bédouins. Afin de n'éprouver aucun retard à Nahel, nous expédions en avant un certain Mohammed des Aoulâd Sa'id, qui se met en route au commencement de la nuit... que va dire Sebâ'il qui se fâche quand nous marchons encore au crépuscule? Mais le drôle ne songe qu'à nous extorquer un supplément pour cette marche rapide et à nous expliquer que c'est par égard pour nous, et non pour gagner quelques journées de salaire, qu'il nous fait aller si lentement.

C'est demain le 1er mars, nous chantons le *Te Joseph*, en l'honneur du pèlerin silencieux qui a traversé le désert pour conduire en Égypte le Sauveur du monde, petit enfant dans les bras de sa mère.

Dimanche 1er mars. — Le sommet du col n'est qu'à trente minutes. Je remarque une petite inscription nabatéenne : c'est un *Aouchou* qui nous salue au passage, « Salut! Aouchou, fils de..... ».

A la descente la vallée est coupée de petites fortifications. D'après le guide Bénédite, elles remontent à la guerre sans pitié que Méhémet-Ali fit aux Bédouins du Sinaï pour les châtier d'avoir pillé une caravane. Ils l'ont déjà oublié : *Zemân*, il y a du temps, est tout ce qu'ils savent ou veulent dire. Pour la première fois depuis notre départ du Sinaï nous rencontrons quelques Arabes. Leur campement n'est pas éloigné; il y aurait de l'eau à notre gauche, à l'ou. *Mimbatah*. Puis on tombe dans un enchevêtrement de vallées qui entraînent tout vers l'ouest : il faut tenir la direction du nord-ouest et monter au cimetière du cheik *Aḥmed*. La chaleur est accablante, le siroco pèse sur les vallées en nuages lourds; les grès sont noirs. On arrive enfin au sommet d'un plateau. La route paraît se dérober sous les pieds et descend brusquement un nagb qui fait communiquer l'ou. *Aḥmar* avec l'ou. *Sûwig* : nous sommes au pied de *Sarâbit el-Ḥâdim*, la grande station des mines de cuivre des anciens Pharaons.

A vrai dire rien ne l'indique, pas même un sentier battu qui y conduit. Il faut monter pendant environ trois quarts d'heure; les pentes sont raides, mais il n'y a aucune difficulté lorsque les fragments de grès accumulés ne dévalent pas en avalanche de pierres. Tandis que les mines de Maghâra sont sur le flanc de la montagne, celles de Sarâbit sont disséminées sur un immense plateau coupé de profondes crevasses. Des stèles se dressent çà et là, d'autres sont couchées par terre avec des colonnes aux chapiteaux d'Hathor. L'exploitation était considérable, entreprise sur un espace de plusieurs kilomètres comme en témoignent encore des tas de scories. Il devait y avoir un débou-

ché facile, et nous reconnaissons au sommet la marque indéniable de la présence des chameaux, qui n'ont certes pas escaladé le sentier de tout à l'heure. Mais si la route existe, il faut avouer que les Bédouins la cachent avec soin.

Du sommet du plateau, on aperçoit au sud, à l'est et à l'ouest le chaos des montagnes de grès : au nord c'est la grande plaine *Debbet er-Ramleh*, dont quelques-uns ont fait le désert de Sin. Tout au fond de ces sables, la chaîne de Tyh barre le regard : c'est là que commence le grand désert que nous aurons à parcourir. Nous redescendons à nos tentes; il y a un peu d'eau dans l'ou. Sûwig, on renouvelle la provision. Je note toujours l'eau, puisque c'est la donnée la plus importante pour les stations des Israélites. Mais vraiment ils auraient été bien mal dans ces sables mouvants, dominés par la garnison égyptienne qui a dû garder ces mines jusqu'au temps de l'Exode, puisqu'on y retrouve le cartouche de Ramsès II.

Lundi 2. — De Sarâbit el-Ḥâdim nous pourrions encore gagner Suez en rejoignant la route de l'ouest à l'ou. Tayebeh par l'ou. Sûwig et l'ou. Ḥomr : c'est l'itinéraire qu'on prête aux Israélites dans le système qui les fait venir au Sinaï par le nord-est. Mais il nous a semblé de moins en moins probable que les Israélites aient suivi cette voie, surtout s'il s'agit de l'itinéraire d'aller de l'Égypte au Sinaï. S'ils ont fait le chemin que nous venons de parcourir pour aller du Sinaï à Qadis, du moins à partir d'ici ils ont dû aller droit au nord. D'ailleurs le choléra est en Égypte, et si nous revenions par Suez, nous serions exposés à faire quarantaine à Jaffa ou à Beyrouth. Le désert est moins à craindre; c'est donc de très bon cœur que nous commençons à franchir la plaine de sable pour gravir ensuite la paroi qui se dresse au nord. De loin, cette montagne de Tyh fait l'effet d'un rideau à plis ombrés qui tomberait droit sur la plaine : à mesure qu'on avance les croupes se dessinent, les pentes s'accusent; c'est après avoir monté déjà beaucoup qu'on commence l'ascension du col *Nagb Oumm-Râkeneh*. On est impatient de voir ce qu'il y a derrière. Rien; on ne voit qu'à quelques pas devant soi, dans un dédale de petites vallées jaunâtres, tout à fait semblables au désert de Judée entre Jérusalem et Jéricho. Alors mieux vaut se retourner pour dire un dernier adieu aux Saintes Montagnes qui dominent au sud, dans une gloire, la longue série des collines bondissantes baignées au loin par la mer. Les chameaux ont eu tant de peine à monter qu'il faut se résigner à camper tout près du col.

Mardi 3. — Le froid est très vif. Cela continuera les jours suivants, et nous trouverons même de la glace dans nos cuvettes. Ce change-

ment extraordinaire n'est pas seulement dû à la situation élevée d'une plaine nue; souvent dans cette saison le siroco est suivi brusquement d'une réaction de pluie qui amène un froid sensible.

A deux heures, au nord du col, dans ce chaos maussade de tertres arides, on aperçoit quelques *nawâmîs* et des enceintes de pierres; puis un palmier, puis une sorte d'étang, dont les eaux sont retenues par une chaussée. C'est la source de *Abou-Metâgeneh;* elle est perpétuelle, et c'est la seule eau potable que nous devions rencontrer jusqu'à Nahel : encore est-elle bien loin d'avoir la saveur des sources qui suintent du granit. Encore quelques dunes de ce calcaire friable, peu à peu l'horizon se découvre, nous sommes dans le désert de Tyh : cette fois c'est bien le désert, et cela ne ressemble à rien de ce que nous avons vu jusqu'à présent, tant cette nature est variée.

Nous avions suivi de Suez au Gharandel la côte de la mer, sur un sable tantôt mouvant, tantôt durci comme la pierre, puis traversé des dunes arides. C'était le désert. Alors avaient commencé les grandes vallées profondes, encaissées dans le calcaire blanc pâle dans les grès bigarrés, ou dans le granit étincelant. C'était encore le désert, puisque la culture et la vie étaient absentes. Mais il semble que c'est maintenant seulement que nous abordons *le désert*. C'est une étendue blanchâtre, aux contours flottants, aux aspects irréels. Dans le sable tout à l'heure desséché apparaissent des eaux bleues : lacs subtils qui s'évanouissent bientôt avec leurs berges. Çà et là des collines de craie aux allures étranges, dont les sommets surplombent comme des têtes de sphinx, rondes comme des tours, crénelées comme des forteresses. Leurs formes sont si fantastiques qu'on craint de les voir disparaître comme les falaises blanches des lacs lointains dont on demandait le nom. Très loin des montagnes bleues s'allongent sur le sol, comme les grandes réalités de ces horizons du rêve. De légères dépressions grisâtres marquent les vallées où croissent des genêts et des tamaris. Et le soleil inonde tout : le sable durci, les galets noirs, les broussailles, tout flotte vaguement dans l'or d'une lumière radieuse... L'enthousiasme est grand, puisque chacun se tait et se recueille en Dieu.

A midi nous sommes dans l'ou. *el-'Arig,* le fameux « torrent d'Égypte » dont il est si souvent question dans l'Écriture. On dit qu'il contient de l'eau, là-bas, tout près de son embouchure. Ici un peu de végétation le distingue à peine du reste du désert. L'horizon est dominé à l'est par la ligne blanche du *'Eijmeh,* au nord-ouest par le *Majmar,* plus ramassé et plus sombre. Vers le soir on aperçoit quelques barrages de broussailles : ce sont des canaux destinés à conduire

les eaux de pluie vers de maigres cultures! Quelques pauvres gens les gardent : nos Touâras les nomment *'Arab-el-Bedâra.*

Mercredi 4. — Nous suivons toujours l'ou. el-'Arîṣ qui peut avoir ici 1.500 mètres de largeur : il est même souvent difficile de dire où il finit. Nous laissons maintenant à l'ouest le dj. Majmar, nous rapprochant sans cesse du dj. 'Eijmeh qui court du sud-est au nord-ouest; ses derniers contreforts se confondent avec les collines crayeuses nommées *Oumm-Sa'id.* Plus à l'ouest le dj. *Soubian el-Battîeh* (dans Bœdeker *D'abîya*).

Vers midi on quitte la vallée pour se rapprocher encore du 'Eijmeh. Toute végétation a disparu. La plaine est couverte de galets noirs qu'on prendrait pour des fragments de bitume. Il gelait ce matin : maintenant la chaleur est écrasante. Les collines tremblent dans le rayonnement du plein jour; sur leurs crêtes des panaches de nuages d'un blanc terne. Nous voici au pied du dj. Oumm-Sa'id : il y a là un puits, Themâil Oumm-Sa'id, mais l'eau est jaunâtre ; on campe au pied de la colline. 'Aïd et Sebâ'il prétendent avoir vu des rôdeurs et s'éloignent avec nos deux mauvais fusils; ils tirent quelques coups pour faire voir que nous sommes armés! heureusement l'alerte n'est pas sérieuse.

Jeudi 5. — Nous devrions être déjà à Naḫel. Le temps paraît long, le désert monotone ; des vallées ensablées, des plaines semées de cailloux, des collines aux formes grotesques, une lumière qui aveugle : quand tout cela finira-t-il? On demande encore les noms par conscience, mais qui peut s'intéresser à un pareil pays? La grande montagne bleue, au nord, c'est le dj. *'Ethan,* sur la route des pèlerins d'Égypte allant à la Mecque. Au nord-nord-est, c'est le dj. *Abou-el-Ledjân* qui donne son nom à la vallée où nous entrons : puis vient l'ou. *Abou-Trêfi* qui longe le dj. *'Offeh*, et enfin l'horizon se découvre et on aperçoit Naḫel.

Naḫel! C'était depuis quelques jours l'oasis désirée. Naḫel entre l'Égypte et l'Arabie, sur la grande route de la Mecque! Les Bédouins en parlaient avec attendrissement comme d'un pays d'abondance. Quelques-uns des nôtres prononçaient le mot d'*emporium* du désert; il y a peut-être le télégraphe? on va savoir des nouvelles, se ravitailler, remplacer les conserves par l'idéal arabe, du mouton rôti...

Le Naḫel de la réalité est un grand fortin carré. Un arbre pend de la muraille, comme une touffe de câprier. Autour de « la citadelle » des masures de terre sont accroupies. Un puits d'eau potable mais très médiocre est l'âme de ce pauvre groupement. Naḫel appartient à l'Égypte et possède un gouverneur civil et un commandant. Au mo-

ment où nous mettons pied à terre, quelques hommes se détachent du rassemblement que provoque notre arrivée, et s'avancent l'arme au bras essayant un pas militaire. On entend nous protéger, et bientôt nous avons pour gardiens à peu près toute la garnison, quatre hommes et un caporal. Quant à des provisions, il n'y en a pas, et nous sommes trop heureux de faire cuire quelques poules qu'un indigène

Vue de Naḥel.

s'obstine à nous vendre au détail moins cher qu'on ne voulait lui donner pour le tout. Je n'insiste pas sur quelques incidents amusants qui n'ont rien à voir avec la Bible, et je prie le lecteur de se reporter pour les jours qui suivirent à la chronique sur ʿAïn Kedeïs (1). En présence de cette désolation où nous avions rêvé d'un bois de palmiers dans le goût de l'ou. Feïran, toutes les impressions se résumèrent dans le mot de notre ami le capitaine de G : « Naḥel, c'est plutôt sec! »

IV. DE ʿAIN KSEIMEH A GAZA.

Jeudi 11 mars. — Nous sommes décidément dans un pays tout différent. ʿAin Kedeïs est comme une oasis dans le désert. Les cultures

(1) *Rev. bibl.*, 1896, p. 440. — Voir aussi *Rev. bibl.*, 1896, p. 638 pour l'identification de Naḥel avec le *Phoinicon* de Procope.

un peu considérables ont là leur pointe extrême. A mesure que nous avançons, elles se développent : la verdure apparaît, on finit par traverser des plaines gazonnées. Ce n'est pas que le sol soit ensemencé partout, mais enfin il pourrait l'être bien davantage. Les plateaux s'abaissent rapidement vers la Méditerranée et sont ainsi plus exposés aux salutaires ondées de l'hiver. C'est encore un territoire de nomades, parce que la civilisation a reculé, mais nous allons rencontrer de véritables grandes villes; c'est le désert tel que l'ont fait les hommes, ce n'est plus le désert créé par Dieu (1).

La source de *'Aïn Kseimeh* est moins bonne que 'Aïn Kedeïs, la situation est aussi moins favorable, le sol moins fécond; mais l'ou. el-*'Aïn* est déjà très vert, l'ou. *Bireïn* renferme un puits et quelques ruines. Au confluent de l'ou. *es-Seram* et de l'ou. Bireïn, on croit retrouver les ruines d'une église dont l'abside a malheureusement disparu, et des réservoirs. En tous cas les pierres appareillées ne seront plus rares sur la route.

On entre dans l'ou. *Ḥafîr*, c'est du moins le nom que lui donnent les Tijâhas; mais le cheik Soliman interviewé prétend que son véritable nom est ou. *Ḥonëïn*. Les signes de mécontentement des Bédouins font assez voir que ce nom doit rester secret; mais malgré toutes les instances, Soliman ne veut pas en dire davantage. Voici encore des pierres. La vallée paraît bordée de murs et coupée de jetées. On dirait d'une série de réservoirs se déversant les uns dans les autres en arrosant des terrasses intermédiaires. Cela nous semblait au premier abord trop perfectionné pour le désert. Nous n'avions pas encore compris à quel point la civilisation avait autrefois pris possession de cette contrée. Nous allions l'apprendre en visitant *el-'Aoudjeh*.

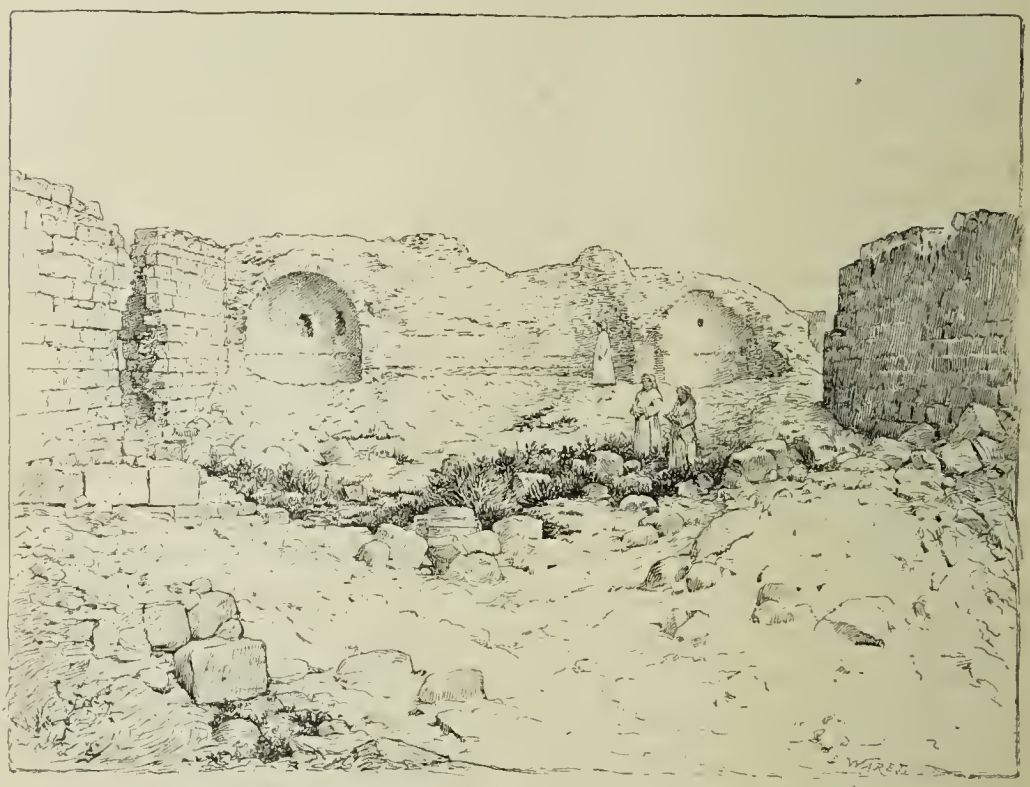
Un môle blanc, au sommet d'une colline vers le nord-ouest attirait depuis quelque temps l'attention générale. Le cheik Soliman qui croyait avoir atteint les limites de la complaisance de ses gens par la course de Kedeïs, refusait absolument de se détourner de la route. Je pris le parti de marcher droit sur la chose blanche pendant que ceux qui étaient en avant continuaient leur chemin. Les retardataires prirent la même direction, quelques-uns à pied, et Soliman finit par nous suivre avec les plus dociles. En moins d'une heure nous sommes aux ruines dont Palmer seul a parlé avec quelques détails (2).

La ville était située dans la plaine, séparée par une vallée, qui con-

(1) On comprend ainsi comment le mosaïste de Mâdaba nous fournit sur cette région plus de renseignements que les cartes modernes. Il place au sud de Gaza des villes qu'il est le seul à nommer et qu'il est difficile d'identifier.

(2) *The desert of the Exodus*, t. II, p. 366.

tient encore en ce moment des flaques d'eau, de l'acropole qui paraît de si loin. Dans cette partie basse on reconnaît sans peine deux églises. Le plan de l'une d'elles est facile à tracer : elle mesurait 20 mètres



Église de la colline d'el-'Aoudjeh.

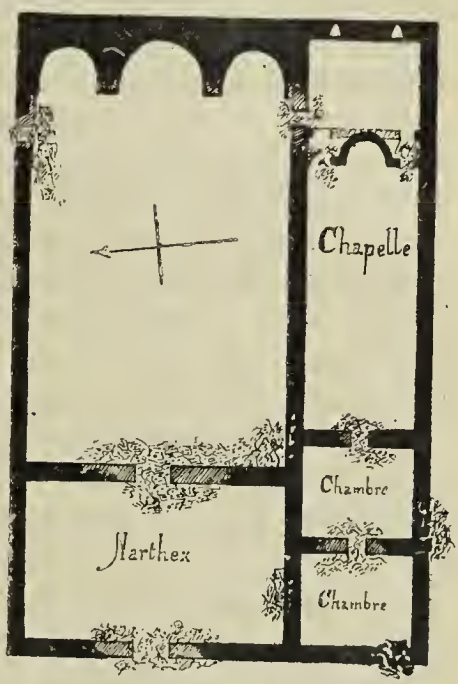
de long sur 10 de large, avec deux annexes de 5 mètres de large et de 16 mètres de long. Un narthex courait sur la largeur totale de 20 mètres, avec une largeur de $3^{m},80$. Par devant un atrium aussi large et profond de 15 mètres. Les colonnes et les débris de marbre abondent. Sur un chapiteau enterré aux trois quarts une lettre est aperçue. Voici de l'ouvrage pour une heure, sans autres outils que de petits bâtons. Enfin il est dégagé et on lit :

+ ΥΠΕΡϹΩΤΗΡΙΑϹ ΑΒΡΑΑΜΙ
ΥΧΟΡΖΟΥΚΑΙϹΤΕΦΑΝΟΥΑΥ
ΤΟΥΥΙΟΥ ΠΡΟϹ
ΕΝΕΧΘΗϹ ΟΝΟΥΤΟ

Malheureusement, dans ce départ improvisé on avait laissé filer les instruments d'estampage, et je me demande si dans le passage gâté vers la fin, le N n'était pas lié de manière à former un T, de sorte qu'on

puisse lire ὅλον τοῦτο. Le nom propre Χορζος ou Χορξος ne m'est pas connu.

Plus curieux encore que les églises sont les puits. En voici un qui a 12 à 15 mètres de profondeur, sur environ 2 mètres de diamètre dans sa partie ronde, car il se termine en haut par un cadre carré. Il compte trente-huit assises de blocs calcaires parfaitement appareillés. Sur la colline, ces puits sont creusés dans le roc à une profondeur naturellement plus grande pour atteindre le niveau de l'eau. Aujourd'hui tous sont à sec. L'un d'eux est divisé en quatre étages par des amorces en pierre. On est tenté d'en faire le puits d'un baptistère à cause de sa proximité d'une église.



Église de la colline d'Aoudjeh.
Échelle $\frac{1}{300}$

Il reste bien peu de temps pour monter à la citadelle. La colline est occupée presque tout entière par deux édifices entourés d'une enceinte. L'un d'eux mesure 90 mètres du nord au sud sur 30 mètres d'est en ouest. On y montait par un escalier de près de trois mètres de large. Dans le mur ouest, il y a deux gros contreforts extérieurs. La base de la construction est très négligée, la partie moyenne est plus soignée et la partie supérieure est presque belle. Le mur nord est tout entier debout. Il est couronné par un blocage grossier lié par des poutres de bois. Ce grand bâtiment était vraisemblablement la citadelle. L'autre est une église dont nous avons pu relever le plan rapidement.

Les tambours des colonnes et des fragments de sculpture couvrent le sol. L'appareil intérieur destiné à disparaître sous un crépissage est beaucoup moins soigné que l'extérieur dans lequel on remarque la même gradation qu'au château, les rangées supérieures étant plus régulières que les soubassements. La hauteur des murs est actuellement de cinq à six mètres. On n'y observe ni fenêtres ni naissance de voûtes.

Quel était le nom de cette cité, certainement importante? Je ne puis le dire. On a proposé Eboda; mais Eboda doit être *'Abdeh* (1).

(1) Même après la découverte de la mosaïque de Mâdaba, je ne vois rien qui s'impose.

Cependant le soleil était couché. Le cheik Soliman voyait avec impatience notre halte se prolonger. Les Bédouins n'avaient encore rien mangé à cause du Ramadân, et n'avaient pas de provisions de bouche. Une distribution de tabac leur fit prendre patience. Soliman céda aimablement sa chamelle à un piéton et partit à grands pas vers le lieu du campement. Le temps était couvert, et vingt fois je crus que nous manquions la bonne direction, tournant et retournant pour éviter les obstacles. Le vieux cheik allait toujours sans hésiter : invoquant Allah entre deux bouffées de cigarette. Un feu paraît dans le lointain : « Ce ne sont pas les nôtres, » dit-il avec assurance. On le croit, on se dirige ailleurs, et bientôt, après une marche nocturne qui parut longue, nous retrouvons nos amis.

Vendredi 13. — Date néfaste pour les superstitieux! Je n'y songeais guère lorsque M. le Dr M. m'avertit qu'il a perdu son carnet de notes. Pour un voyageur qui étudie, c'est un gros contre-temps, et je ne puis lui refuser de retourner à 'Aoudjeh pour le chercher dans les ruines. Cependant nous sommes depuis hier au soir entourés de Bédouins qui se font aimables à cause de notre grand nombre, mais dont Soliman se défie. Il ira seul avec M. M.; lui seul et c'est assez. La caravane fera une demi-journée de marche jusqu'aux ruines de *Roḥâ'ibeh* où elle attendra. On suit l'ou. *Draïbeh*, au milieu d'une végétation qui paraît luxuriante après le désert. Ce ne sont pas des cultures, mais un mélange de diverses rosacées, d'asphodèles et d'iris qui forment un immense champ de verdure. En passant devant le monceau de pierres du cheik *'Amîri*, les Tijâhas donnent de vraies marques d'indignation, crachant, déchargeant leurs armes. Ce fait a déjà été remarqué, et nous voudrions bien savoir l'*histoire*. 'Amiri était-il donc un mauvais prince, un détrousseur de grands chemins? Non; la légende est enfantine et ne semble rien rappeler de réel. 'Amîri était un cheik irréprochable, fidèle à Dieu et aux hommes. A sa mort il se fit un grand concours pour l'honorer, mais au moment où ses hôtes lui rendaient les devoirs funèbres, leurs chameaux se trouvèrent pendus dans les bois. (Il y avait donc des bois?) Depuis lors on le maudit, sans quoi ceux qui sont à pied se feront une entorse, et ceux qui sont à chameau... seront mis à pied. Et l'histoire ne va pas sans d'horribles imprécations pour le maudit et le lapidé.

L'ou. *el-'Abyaḍ* est encore plus riche en verdure. Des troupeaux de moutons, de chèvres, de chameaux et même de chevaux animent le paysage. Les tentes des Arabes sont dissimulées dans les replis des vallées. Un orage effroyable passe au nord.

Nous sommes dans l'heureuse nécessité de camper pour attendre

notre ami, et c'est grâce à cet incident que nous échappons à la tourmente. Allons, les *vendredis* 13 ont du bon!

Et une autre chance c'est de pouvoir passer toute une après-midi dans les ruines de Roḥâ'ibeh. Ce n'est pas qu'elles renferment rien d'intact qu'on puisse présenter au lecteur; mais on est vivement intéressé et presque confondu par l'étendue de cette cité du désert dont les ruines compactes ont plus d'un kilomètre de long, l'ensemble des débris couvrant un espace beaucoup plus considérable.

Plusieurs monuments ressemblent vaguement à des églises; nous ne pouvons en reconnaître aucune avec certitude. Le fond de la vallée est occupé par un grand rectangle en glacis qui doit avoir été les Bains publics, à en juger par sa forme et par le voisinage d'un canal. On identifie avec raison cette vallée avec le *Reḥoboth* de la Genèse (XXVI, 22) où Isaac creusa un puits sans que les Philistins lui cherchassent querelle, peut-être précisément parce qu'il était trop éloigné de leur territoire pour qu'ils en prissent ombrage. On croit aussi que Roḥâ'ïbeh est le *Rohobou* des Égyptiens, et nous remarquons en effet des pierres taillées en gorge égyptienne.

Samedi 11. — Toute la nuit des raffales de vent ont secoué nos tentes, la pluie n'a pas cessé de tomber, et ce n'était que la queue de l'orage, car à mesure que nous avancerons, nous trouverons le sol plus détrempé, et des flaques d'eau marquant que l'ouragan s'est déchaîné en véritables trombes. Nous sommes sur le territoire des Terâbins; les blés alternent avec de véritables parterres de fleurs : tulipes, pervenches, anémones, iris bleus et pourprés, forment un ravissant tapis. Cela ne ressemble qu'aux champs du Paradis où les élus de Fra Angelico dansent en rond. On passe vers midi deux vallées considérables, qui figurent sur les cartes sous le nom d'ou. *es-Sany* et ou. *es-Seba*. Mais cette partie n'a pas été explorée systématiquement par la commission anglaise dont l'excellente carte *surveyed* ne commence que plus au nord. Or le cheik Soliman, ses Tijâhas et des gens que nous trouvons sur place, veulent que la première vallée soit l'ou. *Ḥalasah*, et la seconde l'ou. *es-Sany*. Leur jonction forme l'*ou. Far'a*. De plus l'ou. *Martabeh* dont on fait un affluent de la vallée méridionale, se réunirait à l'ou. es-Seba pour former l'ou. es-Sany. Tout cela serait à vérifier. Ḥalasah dont je viens de prononcer le nom doit être la ville épiscopale d'Elousa. Les Bédouins répondent à nos questions que les ruines sont moins considérables que celles d'el-'Aoudjeh, parce que les pierres ont été transportées à Gaza.

Pendant que nous discutons géographie, les chameaux de charge

ont passé et nous ne tardons pas à trouver nos tentes dressées! Il n'est pas trois heures.

On se fâche, on menace, puis on prend patience dans une grande plaine qui n'a rien d'agréable que d'être verte à perte de vue. Pour déjouer une nouvelle manœuvre de ce genre, la *communauté* fait serment de ne pas s'arrêter demain pour le repas de midi avant d'être à Gaza. Mais si nous acceptons la perspective d'un demi-jeûne, nos Bédouins ont assez du leur, et nous les voyons interrogeant l'horizon à la tombée de la nuit pour y découvrir la nouvelle lune. La pluie a nettoyé l'air, il est transparent et limpide; malgré tout, point de lune.

Dimanche 15 mars. — Jour de rosée et de clarté sereine, les oiseaux chantent. Jour de gaieté pour nos Bédouins, car on rencontre du monde dans ce désert, et des gens qui ont vu la lune. Aussitôt on salue le cheik, lui embrasse tous ses hommes; on échange des souhaits : qu'Allah te rende vigoureux! Que le jeûne du Prophète te soit pour la justice! Ce qu'on fait pour Dieu ne coûte pas! — Nous sympathisons à cette allégresse générale par des largesses de tabac. Les douars se multiplient sur la route. Tout le monde est en grande toilette. On vient saluer la caravane, on invite à prendre le café, mais c'est nous qui jeûnons aujourd'hui : point de halte, nous voulons arriver à Gaza.

Enfin voici le *Mountar*, la colline qui domine Gaza à l'est, et sous nos pieds la cité partagée en quartiers, dont les toits verdissent comme les champs d'orge, au milieu des sycomores et des palmiers; plus loin les dunes de sable et la mer.

Les chameaux du désert éprouvent comme leurs maîtres une sorte de terreur à s'avancer entre les haies fantastiques des cactus et surtout dans les rues de la ville. Nous n'étions pas sans crainte de la hideuse quarantaine. Un indigène nous indique poliment le lazaret qu'on ne lui demande pas. Vite, tournons bride de l'autre côté. Personne ne songe d'ailleurs à nous barrer la route; les gens de Gaza sont d'un caractère facile, et ressemblent plus aux Égyptiens qu'aux habitants de Naplouse ou d'Hébron. Aujourd'hui tous sont absorbés par la fête qu'on nous souhaite à tout hasard, et nous pouvons librement gagner la demeure hospitalière de notre excellent ami dom Gatt, le missionnaire latin de Gaza, palestinologue distingué et apôtre infatigable. Comme nous entrions dans sa modeste chapelle provisoire, le *Magnificat* est sorti de toutes les poitrines. Trois jours après nous étions à Jérusalem.

ITINÉRAIRE DU SINAÏ A JÉRUSALEM

DEUXIÈME CARAVANE BIBLIQUE.

Mois. — Jours.		DISTANCES. Heures.	Minutes.
	SINAÏ A NAḪEL (1).		
Février 1896. — 28	De Deïr-Katerin à l'embouchure de l'ou. eṣ-Ṣeiḥ		20
	Ouâdy Ṣadad, au sud (2)	1	5
	Ḫarbet Marouah sur les premières pentes des montagnes de même nom, sur la rive ouest de l'ou. eṣ-Ṣeïḥ	1	
	A la hauteur de l'ouély Naby Ṣâleḥ, laissé à l'est		10
	Embouchure de l'ou. Souweriyeh à l'est, route de ʿAkabah		10
	Emb. de l'ou. Ṣâʿib, à l'ouest		35
	» Nᵉgouat el-ʿAmᵉr à l'est		10
	Dans la passe d'el-Ouaṭi'yeh, Maqʿâd en-Naby Moûsa		15
	Yorfs, vue du Serbâl, à l'ouest-ouest-nord		5
	Embouchure de l'ou. Kseïr, au nord		40
	Bâb eṭ-Ṭarfâ'; bois		5
	Ouâdy Zaherîyeh, à l'e. c. n., à peu près à la sortie du petit bois	1	15
	Ouâdy Negouat ʿAmry, au sud		20
	Ouâdy Abou-Gseïb, au s.. Route pour Nagb el-Hawâ'		5
— 29	« Abou-Mᵉghairât, au nord-est		5
	« el-Ḥâḍᵉreh, au sud		20
	« Masbaʿa, au nord		30
	« eṭ-Ṭarr (3) au nord, et ou. Qᵘwât el-Kilâb, au sud		25
	« Oumm el-Hâsah, au sud		15
	« Moujâydeh		5
	« el-Djoufa', au nord. Belle vue du Serbâl.		5
	Entrée dans l'ou. Sᵉleïf par n. n. o.. (L'ou. eṣ-Ṣeïḥ va directement à l'o. vers Feirân)		10
	Petite montée très abrupte, par nord		30
	Ouâdy Mᵉhelleh, à l'ouest		15
	Grand ou. Aḥdar, que nous descendons par n. o. (4)		10
	Sur la rive septentrionale, amas de gros blocs		

(1) La transcription de l'arabe est faite d'après le tableau proposé, *Rev. b.* 1897, pag. 306; g=q.

(2) D'après Bénédite, *Guide-Joan.*, p. 726, l'ou. eṣ-Ṣeiḥ commencerait au confluent des ou. Ṣadad et ed. Deir, nom donné à l'ou. descendant d'er-Râhâh : nos bédouins ignoraient cette désignation, qui ne se trouve ni dans le *Survey*, ni dans Bædeker.

(3) Non retrouvé les inscr. nabatéennes que le *Guide-Bædeker* (p. 276) signale ici. Les Bédouins nous ont affirmé l'existence d'une source un peu en amont de l'ou. eṭ-Ṭarr.

(4) D'après le *Survey of the Peninsula* on traverserait seulement cet ou. venant d'e. n. Il nous a été indiqué arrivant par e. c. s.

ITINÉRAIRE DU SINAÏ A JÉRUSALEM (*Suite*)

Mois. — Jours.		Distances. Heures.	Distances. Minutes.
	de grès blanc. Ḥajâr Ṣayyaḥ er-Roudlân (?) au débouché de l'ou. de même nom		15
	Entrée dans l'ou. Mᶜrîd, en n. n. o		5
	Traversée de l'ou. el-ᶜEṣ (1). A 300 m. environ au s. o. apparaissent quelques tertres nommés Eroueïs el-Ebêirig		12
	Au pied du djebel Ḥomrah, masse de granit rouge		5
	Ouély Abou-Najmeh		5
	Entrée dans l'ou. Berrâh, que nous remontons.		3
	Gerd el-ᶜAdjoûz, grotte sur la rive méridionale.	1	5
	ᶜAïn Reṭâmeh		25
	Retour dans l'ou. Berrâh, au rocher Ḥajar el-Laghweh		15
	Colline Ḏib-Baḥer-Abou-Baḥariyeh, laissée à droite		45
	Entrée dans l'ou. Lᵃbou'eh		3
	Ouâdy Gᶜneh, au nord-est		45
	Ṣagig el-ᶜAdjoûz, collines de grès rouge-sombre et verdâtre, au milieu du Lᵃbou'eh		12
	Estuaire formé par le confluent des deux petits ou. Soumᵉrah et Ḥanak el-Hᶜmar, au nord		30
	Confluent des ou. el-ᶜAgᵉr et Oumm-Ṣalib; cimetière de nomades		25
Mars. — 1	Petite inscript. nabat. au sommet du Nagb Oumm-Ṣalib. Descente dans l' ou. Baraḥ		25
	Quelques tentes à l'embouchure de l'ou. Mimbatah (2), au sud-ouest, et des seyâls		35
	Roujoums el-Qarneh, champ de bataille contre Méhémet-ᶜAli. Inscr. nab. sur un gros rocher près d'un seyal, rive gauche de l'ou		5
	Ouâdy Abou-Mᶜsakkar, au n. e		20
	" Ṭayebeh, au s.. Sur la rive orient. de l'ou. Baraḥ quelques inscr. nabat.; ruines de *nawâmis* sur un petit promontoire		5
	Confluent des ou. Baraḥ et Siḥ; nous entrons dans celui-ci		50
	Embouchure de l'ou. Mᶜghayyeh à l'e.; le Siḥ tourne à l'o. et nous entrons au n. dans Sikket ed-Debbeh		25
	Petite plaine dite Debeibet Ṣeiḥ Aḥmed		5
	Ouâdy Mᵘsdeïrah, au nord-est		15
	Ouély Ṣeiḥ Aḥmed et cimetière de nomades		5
	Descente dans l'ou. Kamileh		10
	Nawâmis ruinés, à l'embouchure d'un ravin sur la rive droite du Kamileh qui tourne à l'o. o. s.		5

(1) On trouverait, parait-il, une source, ᶜAïn Melammeh, en remontant assez haut (1 h. 30?) dans l'ouâdy.

(2) Les Bédouins connaissent une source dans cet ouâdy, à 1 heure (?) de distance.

ITINÉRAIRE DU SINAÏ A JÉRUSALEM (*Suite*)

Mois. — Jours.		DISTANCES. Heures.	Minutes.
Mars. — 1	Entrée dans l'ou. Aḥmar (1).....		15
	Petit ou. el-Ḫayeh, au nord.....		15
	Ouâdy Oumm-Seyâleh, au nord-est.....		40
	Ouâdy Mir'âd el-Ḥaṣamah; source en amont..		10
	Ouâdy el-Ham'r, au s. o.. Quelques graffites nabat. au pied du dj. Garâbleh à l'emb. de cet ou.....		35
	L'ou. Aḥmar tourne au n.; nous le quittons pour continuer par n. o. à travers un plateau de grès sombre.....		15
	Sommet du Nagb Sûwig, très escarpé.....		20
	Ouâdy Sûwig.....		20
	Embouchure de l'ou. Sarâbit el-Ḫâdim, au s. e. o.....		15
	Au pied du massif minifère, côte sud.....		15
	Ascension; arrivée aux premiers amas de scories (2).....		30
	Stèles, ruines du temple.....		5
	Extrémité occidentale du réseau des mines....		15
	Retour à l'ou. Sarâbit.....		10
— 2	Traversée, par nord, de l'ou. Sûwig qui se dirige à l'o.; collines noires d'el-Mouḥrâq dans la plaine dite d'abord el-Mâḥdar, puis Debbet er-Ramleh.....		40
	Seyl Ourthah.....		45
	Ouâdy Djarf, que nous remontons par n. n. e. Au pied des collines du Tyh.....	2	15
	Ascension; au sommet du Naqb er-Râkeneh...		55
	Ouâdy Ṣarafât er-Râkeneh, dans lequel nous nous engageons.....		5
— 3	L'ou. fait un détour au s. contournant une colline que nous franchissons.....	1	5
	Traversée du Ṣarafât; direction n. par un plateau ondulé.....		15
	Ouâdy Oumm-T'gâneh.....		10
	Nawâmîs ruinés.....		5
	Nawâmîs, cercle de pierres d'environ 10 m. de diam.....		10
	Palmiers et réservoirs de 'Aïn Abou-M'tâg'neh.		5
	Sortie de l'ou. pour regagner le plateau Badîyet et-Tyh par n.....		6
	Descente dans l'ou. el-'Arîṣ; collines de grès : 'Arêgib er-Râheb.....	1	45
	Fond de l'ou.; nous le descendons.....		10

(1) Au dire de nos chameliers l'ou. Kamîleh se dirige d'ici directement vers Feirân et ne peut en aucune façon conduire à Sarâbit el-Ḫâdim. Un Djebeliyeh ayant voulu maintenir l'apellation *Kamîleh* a été vivement repris par les autres bédouins. Ce n'est apparemment qu'une divergence de nom, car la description de la suite de cet ou., dans Bénédite, p. 724 bis, convient bien à l'ou. Aḥmar.

(2) Bénédite paraît avoir atteint les ruines par une voie plus praticable. L'ensemble de sa description est assez juste, bien que plusieurs détails laissent à désirer.

ITINÉRAIRE DU SINAÏ A JÉRUSALEM (*Suite*)

Mois. — Jours.		DISTANCES. Heures.	Minutes.
	Quelques cultures entre deux bras du large ou..	1	40
	Tell Jouf, à l'intersection de plusieurs branches d'el-ʿArîṣ		25
	Mazraʿat el-Bedâra		30
Mars. — 4	A la hauteur du dj. Majmâr (1), laissé loin à l'o	1	35
	L'ou. el-ʿArîṣ est à peine délimité dans de vastes plaines ; nous le quittons pour garder la direction n. n. e	3	10
	Sous les dernières falaises du dj. ʿEijmeh	2	15
	Végétation et eau saumâtre, Thᵉmâïl Oumm-Saʿîd, au pied des collines et dans l'ou. de même nom		40
— 5	Ouâdy (ou plaine). Abou el-Ledjân (2)	2	35
	Ouâdy Abou-Tᵉrêfi	2	50
	Entrée dans une plaine de sable. Vue de Qalaʿat Naḫel		35
	Naḫel	1	25
— 6	Séjour à Naḫel		
	TOTAL	49	10

IV. DE NAḪEL A ʿAÏN KᵉSEÏMEH par ʿAÏN KDEÏS (3)

— 7	Derb el-Ḥâdj		5
	Ouâdy el-ʿArîṣ ; à l'orient les dunes blanches : Risân Abou-Aṣmeh		5
	Tell Ḥajar Teṣâʿi. A l'horizon oriental, dj. Hamᵉratan (4)	1	20
	Ouâdy Ruâg, arrivant de sud-est		25
	Même côté ou. Abou-Ouédrah		35
	Détour à l'orient de l'ou. ; plaine		10
	A l'e. ou. Abou-Jiddᵉn, à la hauteur de Râs-ʿAoud, à l'o		25
	Plaine de sable jaune ; à l'horizon de l'e. dj. Abou-Suwfân		50
	Plaine couverte de galets noirs	1	25
	Ouâdy ʿAgabah		

(1) Identique comme situation, à celui que les cartes de Bædeker et de Bénédite nomment : *Djoudjeïmilèh* : nom complètement inconnu à nos Bédouins.

(2) Et non *O. Abou-Ouledjân* comme dans Bénédite dont le système de phonétique et de transcription n'est pas facile à reconnaître d'une manière générale.

(3) Vr. la chronique sur cet itinéraire, *Rev. bib.* 1896, p. 440.

(4) Peut-être Oumm-Ratam, comme d'autres membres de la caravane l'ont entendu. Cette montagne paraît liée, à l'e., à la longue chaîne du dj. Sadᵉr el-Mᵉliḥ, qui ferme l'horizon de l'e. e. s.. A l'occident el-ʿArîṣ est bordé par les hautes collines Darâb es-Ṣamâmah, prolongées au n. par les dunes blanches Rûjm Sâ ʿid, la masse allongée du dj. Yéledj et du dj. el-Minᵉṣereh.

ITINÉRAIRE DU SINAÏ A JÉRUSALEM (*Suite*)

Mois. — Jours.		DISTANCES. Heures.	Minutes.
	Au pied de tell ʿAgabeh dont le sommet porte de petites enceintes et des monceaux de pierres, Sanʿat el-Jahâly		35
Mars. — 8	Estuaire de l'ou. ʿAgabah, el-Qâʿa		10
	Ouâdy (*dépression* presque insensible) el-Ṭabaït		15
	Plateau ondulé et pierreux, Ḥûbaït el-Bᵉnât		35
	Quelques tas de pierres, *Jahâlis*		10
	Descente dans une plaine. Mataḥʿa		50
	A l'e. ou. Mutṣâṣ el-Bᵉnât; à l'horizon, dj. Mᵉhaṣṣam, continué à l'e. s. par le dj. Abou-Suwfân (?)		55
	Entrée dans l'ou. Mutṣâṣ; dj. Ḥᵉrîm à l'o		20
	Dunes blanches, Dib er-Raha, sur la rive orientale (1)		15
— 9	Au pied du Ḥᵉrîm, champ de bataille entre Touâras et Tyhâhas		10
	L'ou. Fâdy tourne en o. n.; nous entrons dans une plaine unie		45
	Ouâdy Rokōd en-Naʿâmeh, d'e. en o		15
	Au bord de l'ou. Qᵉrâyeh	1	20
— 10	Traversée du Qᵉrâyeh; traces de cultures		35
	Ouâdy Ṣᵉraïf (2)		10
	Entre le dj. Ṣᵉraïf et le dj. Mᵉgénîs	1	40
	Retour de l'ou. Ṣeraïf sous forme de vaste plaine; il a contourné les dunes en passant plus à l'o., sous le dj. Ṣᵉrâïf proprement dit.		
	Dunes calcaires, el-Mughaffâr sur un petit ou. venant d'e	1	15 30
	Ouâdy Ṭᵉraïdjat, d'est, à la hauteur du dj. Bûrgah que continuent de s. en n. les pics Aneïgah ou en-Naqaʿa et Oumm-Raïfig, et le dj. Lussân		30
	Colline Ṭaouâle es-Sᵉmen		40
	Ouâdy Djeroûr		5
— 11	Marche à l'est par l'ou. Djeroûr. Entrée dans l'ou. Djeḥam		35
	Ouâdy Oumm-Raïfig du sud		45
	Ouâdy Teïṭâbeh (Seïḥ Tâbeh ?), que nous suivons		5
	Route de ʿAkabah	1	55

(1) A partir de ce point l'ou. prend le nom de Fâdy.

(2) La carte de Palmer « *Route-Map of the Negeb and part of the Desert of et Tih* » est difficile à suivre dans cette région; celle de Bénédite, basée sur la précédente, n'est pas claire. Les renseignements que nous avons pu recueillir ne concordaient pas avec ceux d'après lesquels ces savants voyageurs ont dressé leur carte. Il en résulterait en effet que l'ou. Qᵉrâyeh se prolongerait en o. o. n. entre le dj. Yéledj au s. et le dj. Ṭᵉlâl au n. pour rejoindre directement el-ʿAriṣ, dont une ramification à tout le moins passerait à l'orient du Yéledj. L'ou. Mâ'in coulerait au s. e. du dj. Oumm-Ḥᵉṣârah pour se jeter dans le Qᵉrâyeh loin en amont de son embouchure. De plus quelques noms assez importants ne figurent pas dans ces cartes.

ITINÉRAIRE DU SINAÏ A JÉRUSALEM (*Suite*)

Mois. — Jours.		DISTANCES. Heures.	Minutes.
	Ouâdy Sâ'ideh, du sud		10
	Ascension d'un petit col		10
	Ouâdy Djâyfeh		40
	Collines couvertes de ruines informes. Cultures.		
	Embouchure de l'ou. K^c^deïs. Ruines		25
	'Aïn K^c^deïs		5
	Retour à l'ou. Djâyfeh	1	10
	Direction o. o. n. sous le dj. Magrâh; nombreux vestiges de cultures et d'habitations anciennes	1	25
	Ouâdy G^e^sy, direction nord		10
	Route de 'Akabah, au pied de la montée Barâbil (?) el-Mûweyleh		30
	Au sommet du Nagb	1	5
	Ouâdy K^c^seïmeh		5
	Aïn K^e^seïmeh (1)		25
	Total	28	20
	V. — De 'AÏN K^c^SEÏMEH A GHAZZEH ET JÉRUSALEM.		
Mars. — 12	Quelques ruines sur une colline au nord de la source		5
	Ouâdy Fâleg, au sud-est		35
	Ouâdy el-'Aïn, à l'e.. A l'horizon le dj. Karâṣeh fait suite au Magrâh		40
	Ouâdy Sabḥah	1	5
	Ouâdy eṣ-Ṣerâm		30
	Confluent de l'ou. eṣ-Ṣerâm et de l'ou. Byreïn du s. e		10
	Sur la rive occid. du Ṣerâm, grotte, blocs de grès couverts de curieuses *ouâsems*	1	2
	Vestiges d'une petite église (?) en remontant le bord de l'ou (2)		3
	Ouâdy Ḥafîr (Ḥ^o^nêin)		20
	Ruines considérables dans l'ou		10
	El-'Awdjeh	1	30
	Ouâdy Drâ'ibeh (?)	1	25
— 13	Ouâdy el-'Amîri		25
	Rûdjm Ṣeiḥ el-'Amîri		30
	Ouâdy el-Abyaḍ		20
	Série de collines dites Gârn		10

(1) De l'ou. Djeroûr par la route directe la distance est de six heures environ.

(2) La vaste esplanade qui s'étend à l'o. offre çà et là quelques petits amoncellements de pierres informes. En face, sur la rive orientale, un gros tertre, paraissant au moins en partie artificiel, porte à son sommet un massif à peu près circulaire d'énormes blocs (environ 5 m. de diam.). Arrasements de murs dans l'ou., comme au Djâyfeh.

ITINÉRAIRE DU SINAÏ A JÉRUSALEM (*Suite*)

Mois. — Jours.		DISTANCES. Heures.	Minutes.
	Ouâdy Roḫâ'ibeh	2	5
	Premières ruines		10
	Ruines de la ville		15
Mars. — 14	Plateau cultivé, el-'Ajrah	2	15
	Ouâdy es-Sany	1	40
	Ouâdy Ḫalasah		10
	Arrivée sur un plateau cultivé		30
— 15	A la hauteur de tell Far'a, laissé à l'o		50
	Ouâdy Ṣ'rî'ah	2	50
	Plaine fertile et cultivée		15
	Ouâdy Oumm-Ṣâbbeh	1	30
	Au pied du Munṭâr	1	5
	Gaza (Ghazzeh)		10
— 16	Ruines d''Askalân	5	
	Asdôud	3	15
— 17	'Aqer	4	
	Amoâs	3	
— 18	Jérusalem	5	
	Total	43	00

Fr. M. J. Lagrange.

RECENSIONS

History, Prophecy and the monuments, or *Israel and the nations*, by James Frederick Mc. Curdy. Vol. II, *to the fall of Nineveh*. — New York et Londres, Macmillan 1896.

L'ouvrage de M. Mc Curdy ne devait, d'après le plan primitif, comprendre que deux volumes; mais, après la publication du premier, l'auteur a pris le parti de donner plus d'ampleur à son travail; il a donc réservé pour un troisième tome les événements postérieurs à la chute de Ninive. Le premier volume, dont nous avons déjà parlé, s'arrêtait à la prise de Samarie; le deuxième, que nous présentons aujourd'hui, n'en est pas une simple continuation. Seule, la seconde moitié de ce volume traite de la période qui sépare la chute du royaume des dix tribus de celle de l'Assyrie; toute la première moitié porte sur le développement interne d'Israël depuis les origines. Jetant un regard rétrospectif sur le chemin précédemment parcouru, l'auteur fait observer qu'il a jusqu'ici considéré le peuple hébreu presque exclusivement dans ses relations avec le dehors; il lui reste donc tout un côté de la vie d'Israël à faire connaître : c'est le côté intime. L'histoire d'un peuple ne s'explique pas complètement par les circonstance extérieures au milieu desquelles il a vécu; pour la bien comprendre, il faut tenir grand compte des forces intérieures qui se sont agitées en lui à travers les âges. M. Mc Curdy s'efforce donc de montrer, autant que possible, le rôle des principes internes dans les diverses phases de la vie sociale, politique, intellectuelle et religieuse des Hébreux. Après une étude intitulée : Éléments et caractère de la société hébraïque, dans laquelle il est parlé principalement de la constitution de la famille, du clan et de la tribu, des pouvoirs et des fonctions du père, de la condition des femmes et des enfants, la vie intime du peuple hébreu est considérée successivement pendant la période de l'état nomade et semi-nomade, pendant celle de l'établissement en Canaan, et pendant celle de la monarchie. Enfin, dans un chapitre spécial, dont le titre est : Société, mœurs et religion, l'auteur s'occupe des différentes classes de la société et des variations que subirent leurs relations mutuelles, suivant les époques; il s'étend quelque peu sur les vicissitudes qu'éprouva, dans le cours des temps, l'organisation de la justice; il essaie de montrer comment les mouvements religieux et particulièrement les développements des aspirations messianiques furent en étroite connexion avec les modifications de l'état social. Tout ce travail sur la vie interne d'Israël est fort intéressant; il témoigne un grand esprit de synthèse et laisse apercevoir pesque partout cette justesse de coup d'œil que nous avions déjà remarquée chez l'auteur en lisant le premier volume. Il a bien cependant quelques défauts. Par exemple, le développement des idées religieuses n'est pas suffisamment tracé : nous comprenons bien que M. Mc Curdy n'avait pas à faire une histoire de la théologie hébraïque, et que, vu le but de son œuvre, les croyances religieuses étaient simplement à envisager dans leur influence sur la vie familiale, sociale et politique; mais, à ce point de vue même, elles sont trop imparfaitement mises en relief. Cette critique s'appliquerait, bien qu'avec une certaine atténuation, jusqu'aux considérations de l'auteur sur l'idée messianique. Nous ajouterons une remarque sur un point tout différent :

M. Mc Curdy ne nous semble pas avoir complètement saisi comment s'opéra, dans le peuple hébreu, le mouvement d'idées et de sentiments qui aboutit à l'institution de la royauté. Cette question est bien loin d'avoir été traitée par lui avec autant de perspicacité pour le fond, et de vie pour la forme, que par M. Dieulafoy dans son ouvrage *Le roi David*. Quant à la partie qui concerne l'histoire de la période écoulée depuis la chute de Samarie jusqu'à celle de Ninive, nous ne pouvons que louer le soin avec lequel elle a été rédigée. L'auteur a fait grand usage des inscriptions assyriennes; on doit signaler aussi la justesse avec laquelle il a su apprécier les caractères des personnages qui jouent les principaux rôles dans cette partie de l'histoire.

Il faut espérer que M. Mc Curdy fera pour cette période ce qu'il a fait pour les précédentes, c'est-à-dire qu'il reviendra sur la vie intime du peuple hébreu pendant ce nouvel intervalle de temps. Nous devons évidemment nous y attendre, puisqu'il s'est contenté d'accorder une mention très courte à la restauration religieuse et sociale qui s'accomplit sous Ezéchias, et n'a presque rien dit de celle qui s'opéra sous Josias.

Nous avons tout lieu de croire que ce second volume de M. Mc Curdy sera partout aussi bien accueilli que le premier, dont la troisième édition a déjà vu le jour.

Y.

A Concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the old Testament (including the apocryphal Books) by the late Edwin Hatch M. A. D. D. and Henry A. Redpath, M. A., assisted by other scholars, VI Part. — Oxford, Clarendon Press, 1897.

C'est le dernier fascicule de cette magnifique concordance qui a paru en moins de cinq ans, mais après un travail préparatoire beaucoup plus considérable. Elle contient les passages d'Aquila, Symmaque et Théodotion d'après les dernières recherches, et l'auteur croit même devoir s'excuser de n'avoir pu utiliser la découverte de Mercati pour un fragment hexaplaire et celle d'une partie du texte hébreu de l'Ecclésiastique. On a aussi compris les deutéro-canoniques dont l'absence dans la concordance de Trommius ne s'expliquait que par le préjugé, et même le IIIe et le IVe livre des Macchabées que le concile de Trente n'a pas reçus, mais non les Psaumes de Salomon qui ont cependant trouvé place dans la Bible grecque de Swete. Très complète comme extension, cette concordance ne l'est pas moins par le soin qu'ont pris les éditeurs d'y faire figurer intégralement les particules. L'absence des noms propres dont nous nous étions plaints sera bientôt comblée par une concordance spéciale que promet un billet joint au dernier fascicule. Le plan choisi a donc été parfaitement réalisé, et il faut remercier les auteurs et les syndics des presses d'Oxford d'avoir fourni aux gens d'étude un si utile instrument de travail. Cependant, — et ceci est moins un blâme qu'une espérance, — les savants anglais qui préparent une édition critique des LXX sur une large base diplomatique ne nous donneront-ils pas une concordance qui sortira du domaine étroit des plus anciens onciaux? Le texte hébreu de l'Ecclésiastique a révelé en particulier dans le *Vaticanus* d'étranges imperfections. D'autres manuscrits que A, B, Sin etc. sont devenus accessibles au grand public par l'édition de Lagarde, et leurs leçons mériteraient assurément de figurer dans une concordance. Par exemple nous trouvons Ἀμεσσαῖος sur l'autorité de A, et c'est très probablement le résultat d'une faute de copiste. Μεσσαῖος qui traduit vaille que vaille *benajim* (1 Sam XVII 23) et qui représente la recension de Lucien n'a pas trouvé place dans l'énorme volume de M. Redpath. N'est-ce pas pourtant selon toute apparence le texte grec primitif? Il serait grandement à souhaiter qu'on tînt compte de la recension de Lucien dans la no-

menclature des noms propres qu'on nous annonce, car c'est surtout en ce point que sa tradition est originale et intéressante. On pourrait, sans entrer dans un détail infini, prendre pour base ce qui a paru dans Lagarde et ne serait-il pas désirable que l'édition commencée par Lagarde soit achevée? Nous recommandons ce vœu aux savants anglais qui ont si bien mérité du texte grec de la Bible.

M. J. Lagrange.

Die altisraelitische Ueberlieferung, von Dr Fritz Hommel. München, 1897 (1).

M. Hommel, professeur de langues sémitiques à l'Université de Munich, n'est pas de ceux qui suivent aveuglément la bannière de l'école graficnne. Il prétend au contraire rendre aux Allemands « le Paradis perdu de leur croyance biblique ». Ce n'est pas qu'il refuse de reconnaître dans le Pentateuque plusieurs sources pour lesquelles il semble suivre la division généralement admise dans ses grandes lignes. Nier l'existence de ces sources serait pour lui un procédé non moins radical que celui de Wellhausen lui-même qui reconstruit toute l'histoire d'après un système trop subjectif sans tenir assez compte des découvertes de l'épigraphie dans tout le domaine sémitique. M. Hommel pense cependant avec Klostermann que les parties historiques du code sacerdotal (P) ne sont pas originairement un ouvrage indépendant, mais le travail d'un compléteur qui a retouché et développé des parties qu'il a trouvées existantes dans l'Elohiste, et cela dès le premier chapitre de la Genèse (p. 9 note). Quoiqu'il en soit de ce point, le travail de M. Hommel fera vraiment époque en distinguant nettement le problème littéraire du problème historique. Absorbés dans la dissection minutieuse des sources, et encore plus dans le classement chronologique des documents suivant une échelle évolutionniste qui va du fétichisme au monothéisme, les critiques auxquels s'attaque M. Hommel négligent ordinairement d'interroger les inscriptions arabes et babyloniennes sur la religion primitive des sémites. Or si Babylone est, dès qu'elle apparaît dans l'histoire, saturée de polythéisme, l'Arabie atteste, par la seule onomastique, sa croyance primitive à l'unité de Dieu. La tradition biblique rattache l'histoire d'Abraham à la Babylonie, celle de Joseph et de Jacob à l'Égypte, celle de Moïse à l'Egypte et à l'Arabie : c'est là qu'il faut chercher la lumière. Ce procédé est incontestablement plus scientifique que celui qui consiste à remplacer la tradition par des conjectures, et quand tout ne serait pas assuré dans les résultats de M. Hommel, il faudrait encore le féliciter d'avoir pris la bonne méthode.

D'ailleurs l'apologie catholique, — les livres de M. Vigouroux le prouvent, — a parfaitement compris le parti qu'on pouvait tirer des inscriptions assyro-babyloniennes. M. Hommel insiste sur la brillante découverte du nom de Kodorlaomor dont la *Revue biblique* a eu les prémices. La dynastie d'Hammurabi entre de plus en plus en pleine lumière historique. Cette première grande dynastie babylonienne était d'origine arabe comme le prouve l'auteur en rattachant à l'arabe les noms de neuf souverains sur onze. Hammurabi est lui-même un nom arabe et c'est une sorte de mélange du nom arabe avec la transcription babylonienne *Kimtu-rapaltu, famille étendue,* qui a produit le nom de Amraphel. A cette époque on lit dans les contrats des noms comme *Abiramu, Iaqub-ilu,* équivalents d'Abram et de Jacob. L'expansion des Chaldéens en Palestine à une époque très reculée est d'ailleurs établie d'une manière invincible par la langue babylonienne de la correspondance des gouverneurs palestiniens avec le roi d'Égypte, et s'il est exagéré d'en conclure que Moïse a écrit tout le Pentateuque, il n'est pas

(1) A paru simultanément en anglais.

scientifique de négliger cette source d'informations. Elle nous montre la civilisation chananéenne complètement envahie par le polythéisme, tandis que l'antiquité arabe a conservé le souvenir d'une religion monothéiste. L'originalité du livre de M. Hommel consiste surtout dans l'emploi diligent des inscriptions minéennes et sabéennes. Ce n'est pas que tous les spécialistes soient d'accord sur l'antériorité des inscriptions minéennes : mais la thèse ne dépend pas de ce point, et il n'est pas facile de répondre aux arguments de MM. Glaser et Hommel. Quoi qu'il en soit, on voit dans les noms propres minéens et sabéens le nom de Dieu l'emporter de beaucoup sur celui de divinités particulières qui d'ailleurs n'apparaissent qu'à des dates relativement récentes. De plus, le nom de ces divinités, du moins *Athtar*, *Sin*, *Anbaj*, prouve une influence babylonienne.

A propos du nom divin, nous avons vu avec plaisir M. Hommel soutenir, comme on l'a déjà fait dans la Revue (1), — que le nom primitif était *Ia*, développé par Moïse en *Jahvé*, dans le sens de *celui qui existe*, et il apporte comme confirmation deux noms babyloniens : *Ibṣi-na-ilu* et *Ṣumu-libṣi*, qu'il traduit : *que Dieu existe pour nous*, et : *que son nom soit*. Pour le premier nom, il demeure possible de traduire : qu'il soit près de Dieu *Ibsi-ina-ili*, et cela paraît préférable, puisque la traduction de M. H. suppose un suffixe arabe qui se rencontre bien dans les contrats babyloniens mais qu'on ne doit pas supposer sans nécessité. Le nom *Ṣumu-libṣi* pourrait signifier : *qu'un fils soit*, mais M. H. fait remarquer que la transcription porte MU-NA-TILLA, *que son nom vive*, ce qui fait pencher la balance pour donner à *Sumu* le sens de *nom*. Nous sommes cependant encore loin du sens profond de l'Exode. *El-Ṣaddai* est rattaché à la racine *Ṣadu*, montagne. Fried. Delitzsch avait déjà proposé ce sens (2), que M. Hommel confirme par l'existence du nom *Sin ṣaduni*, *Sin est notre montagne, notre Seigneur*. Il est fort curieux de constater que ces noms propres à eux seuls contiennent toute une admirable théologie : Dieu est le Père, l'abri, le secours, il sait, il protège, il est sublime, il fait miséricorde. Il résulte encore de cette onomastique que les anciens noms hébreux ont suivi une évolution analogue, mais dans le sein du monothéisme. On prétendait que le code sacerdotal avait forgé sur un thème donné tous les noms qu'on rencontre par exemple au commencement des Nombres. Il se trouve qu'ils sont formés sur un type ancien, et on ne peut toujours attribuer au code sacerdotal tant de libre fantaisie, unie à tant de précision archéologique. Les noms anciens formés avec El ont cédé la place à ceux où pénètre la forme Iahvé, complète ou écourtée ou primitive, non sans que les religions chananéennes y aient laissé la trace de la lutte qui s'engagea lors de l'occupation entre les serviteurs de Iahvé et les adorateurs de Baal. Non content de ce parallélisme, M. Hommel veut établir d'une manière positive le synchronisme d'Abraham avec Hammurabi. Sa tâche est plus ardue, et pour le moment irréalisable. M. Hommel tient à concilier les données babyloniennes et celles de la Bible, mais dans aucun des deux camps les positions ne sont arrêtées. Pourquoi vouloir absolument que l'Exode ait eu lieu vers 1277 av. J.-C. sous le règne de Mer-en-ptah, et cela même s'accorde-t-il avec la date biblique qui met 480 ans entre l'Exode et la dédicace du Temple (I Rois, VI, 1)?

M. Hommel est aussi sur un terrain bien mal assuré lorsqu'il suppose que les anciennes sources traditionnelles ont été rédigées en arabe et écrites avec l'alphabet sabéen. Assurément une pareille hypothèse ferait entrer la question du Pentateuque dans une voie nouvelle, mais il faudrait qu'elle fût établie.

(1) 1873, p. 346.

(2) *Prolegom.* p. 92.

Toutes nos félicitations à M. Hommel pour son érudition, son courage et sa sincérité. Nous espérons que dans une matière où il importe souverainement que les catholiques se montrent au premier rang dans la recherche critique, les théologiens seront indulgents pour telle ou telle opinion assurément très nouvelle. Il est impossible qu'il n'y ait quelque déchet dans un pareil travail. Il s'agit de conserver les bases traditionnelles et de les défendre. Dans quelques cas on se croira obligé à faire pour cela des sacrifices inutiles : d'autres reviendront là-dessus. Des erreurs de détails n'empêchent pas la vérité de faire son chemin.

M. J. Lagrange.

Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'Arche, par H. A. Poels. Tome I. Louvain et Leyde, 1897.

Le jeune auteur qui a présenté cette thèse devant l'Université de Louvain pour les épreuves du doctorat est un esprit distingué, pénétrant, critique, et ce début annonce manifestement un exégète de valeur. Soucieux de défendre contre les exagérations de l'école grafienne le fond même de l'histoire d'Israël, il a compris qu'on ne pouvait plus considérer les documents bibliques comme sortis d'un seul jet de la plume d'un contemporain, et c'est en se plaçant sur le terrain littéraire de ses adversaires qu'il combat leurs conclusions historiques. Ayant souvent avancé que cette méthode était la méthode catholique de l'avenir, je ne puis blâmer l'auteur de l'avoir suivie. Il résulte bien clairement de tout cela que j'aimerais beaucoup mieux voir dans M. Poels un collaborateur qu'un adversaire, et ce n'est qu'avec beaucoup de répugnance que je me permets de signaler le point faible de la thèse. En effet, quoique l'auteur fasse ses réserves, il est clair que tout dépend du résultat topographique. M. Poels veut établir l'unité du sanctuaire avant Salomon : s'il est vrai que Gibéa, Gibéon, Mizpa, Gilgal, la Bama, Nob, Kirjath-Iearim sont un même lieu ou du moins situés autour d'une même colline, on lui donnera gain de cause, sinon...

Or, en lisant ce livre, on éprouve le sentiment d'une unité de lieu factice. C'est comme dans la scène du théâtre classique où l'on voit paraître successivement le tyran et les conspirateurs. Il faut que tout le monde se rencontre là, parce qu'il a été décrété par Aristote que l'on devait conserver l'unité de lieu. Ainsi dans M. Poels! il faut que tout défile au sanctuaire central. Comme le même auteur ne peut avoir donné au même lieu tant de noms divers, il faut nécessairement supposer plusieurs auteurs qui ont attribué chacun au sanctuaire central le nom qu'ils préféraient. M. Poels admet la source B, *Bama*, la source M, *Mizpa*, la source G, *Gilgal*, la source A, *Gibéa*.

Soit, mais alors le rédacteur n'a pas compris? Il faut encore admettre que les listes où ces villes paraissent distinctes sont des gloses. Gloses, si vous voulez, cela préserve du moins l'inspiration. Mais ces glossateurs ne connaissaient donc guère le pays? La géographie ne se traite pas de cette manière. Au temps d'Adrichomius, on faisait des cartes de Palestine d'après la Bible. Ce n'est plus possible aujourd'hui. M. Poels se déclare sceptique en topographie : il triomphe des incertitudes des topographes, mais s'il est difficile de résoudre les questions après un examen sérieux du sol, comment peut-on les trancher toutes de si loin? Je prends un exemple : L'auteur veut établir que Kirjath-Iearim est du moins sur la même colline que Gibéon qu'il place à Néby Samwil. Les Palestinologues ne sont d'accord ni sur la situation de Gibéon ni sur celle de Kirjath-Icarim. Fort bien, mais il n'en est pas un seul qui les identifie. Pour fixer cette position, l'auteur ne voit rien à tirer du tracé de la frontière, si ce n'est que Kirjath-Iearim est au nord ou au nord-ouest de Jérusalem. — Mais Kirjath-Iearim est entre Neptoah et Kesalon, qui sont Lifta et Kesla ; il est dans Juda, tandis

que Néby Samwil est trop au nord de Jérusalem pour n'être pas en plein Benjamin.

Si on objecte à M. Poels l'autorité d'Eusèbe qui place Kirjath-Iearim à neuf ou dix milles d'Elia sur la route de Diospolis, il déclare que « le célèbre Onomasticon d'Eusèbe et de S. Jérôme n'est en somme que la compilation des traditions monacales » (p. 184). L'auteur nous citera sans doute les communautés monacales assez anciennes en Palestine pour qu'on pût compiler leurs traditions au commencement du quatrième siècle : nous ignorons absolument leur existence. Le parti pris de M. Poels éclate avec quelque naïveté à propos de la tradition du moyen âge : « Peut-être la coïncidence de « Cariathiarim », « Mons Silo », « Maspha », donne-t-elle ici à la tradition une valeur spéciale (p. 178). » Ceci n'est pas une tradition, c'est un système, le propre système de M. Poels, et nous ne voyons pas que le fait de l'avoir poussé jusqu'à l'absurde, en ramenant même Silo à l'unité de lieu, lui donne plus de valeur qu'au témoignage d'Eusèbe qui constate la présence d'une ville sur une route connue, portant un nom précis. M. Poels nous dit que « l'existence d'une route ancienne qui de Jérusalem se dirigeait directement sur Kariet-el-Enab n'est point certaine » (p. 172). Ayant suivi plus d'une fois la voie romaine à milliaires qui allait de Nicopolis à Kariet-el-Enab, je me crois autorisé à penser qu'elle ne s'arrêtait pas là et continuait jusqu'à Jérusalem.

Pour montrer que Kirjath Iearim est dans le voisinage de Gibéon, on argüe de la confédération Gabaonite. Pour un peu M. Poels joindrait encore Kaphira et Beeroth aux six endroits qu'il place à Gibéon. « Dans tout le reste du récit l'auteur semble parler d'une seule ville » et encore : « peut-être ici encore (Jos. x, 2) les quatre villes sont-elles comprises sous le seul nom de « la grande ville de Gibéon » (p. 181 et 182 note). Mais s'est-il demandé où pourrait être Kephira ? Ici je ne pense pas qu'il y ait un seul palestinologue dissident. A environ une heure de Koubeibé se trouve un sommet isolé, couvert de ruines, nommé Kephir. Lorsqu'un nom sémitique s'est conservé intact, au lieu voulu, sans que rien attire l'attention, sans agglomération, sans moines, c'est un signe certain qu'il est antique. Reprenons maintenant un excellent principe de l'auteur : « Dans les listes des villes les écrivains bibliques suivent ordinairement l'ordre de leur situation » (p. 182) ; — donc Kirjath-Jearim sera encore plus loin de Néby Samwil-Gibéon que Kaphira qui en est à deux heures !

Que M. Poels ne soit pas plus sceptique en topographie que le protestant Robinson auquel il emprunte sa diatribe contre la tradition ecclésiastique en Palestine !

Mais il faut voir de plus près la manière de l'auteur. Page 327 : « C'est ainsi que, d'après les Septante, Ham-Mizpa désigne, I Rois, xv, 22, le sommet de la colline de Gibéa-Benjamin ». — Les LXX disent : πᾶν βουνὸν βενιαμὶν καὶ τὴν σκοπιάν. Cela indique bien que les LXX ont rendu les noms propres par des noms communs — le fait n'est pas rare, — mais du moins ils ont conservé l'article. Ils n'avaient donc pas un autre texte que le texte Massorétique d'après lequel le roi Asa a bâti Gibea de Benjamin et Mizpa. Comment soutenir encore l'identité ? En recourant à Josèphe : « Asa », dit Josèphe, « employa les matériaux que Baasa avait amenés à Rama pour bâtir deux forteresses *au même endroit* (ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ) : l'une s'appelle Gaba, l'autre se nomme Maspha » (p. 346). On comprendrait encore deux forteresses pour une ville, mais le malheur est que Josèphe dit expressément « *deux villes fortes* ». L'équivoque disparaît.

Dans II Paralipomènes i, 3 ss., il s'agit de trois choses : le tabernacle qui était à Gibéon, l'arche qui avait été transportée de Kirjath-Iearim à Jérusalem, l'autel qui était devant le tabernacle, donc à Gibéon. Qu'on relise tout le passage. Voici comment il est rendu par M. Poels : « L'arche a été portée à Jérusalem ; mais l'autel est resté à Kirjath-Iearim. En effet « *là* » se rapporte à *Kirjath-Iearim* » (p. 201). Non,

là se rapporte évidemment à l'endroit où l'on vient sacrifier, c'est-à-dire à la Bama de Gibéon, il répond au premier *là*, du v. 3. Le verset 4 forme une parenthèse, et c'est très gratuitement que M. Poels pour créer une opposition entre l'arche et l'autel traduit la copule par la forte opposition « *seulement* ». Mais aussi pourquoi les auteurs bibliques s'obstinent-ils à donner des noms différents au même et unique lieu du culte?

Un dernier exemple. Adonias est en train de se faire couronner roi à la fontaine Rogel. Autour de lui on a déjà commencé un festin joyeux. Il n'y a pas un moment à perdre. Bersabée et Nathan obtiennent de David le couronnement de Salomon; on le fait descendre à Gihon, on sonne de la trompette, on remonte bruyamment. Joab entend la trompette, les partisans d'Adonias se troublent et interrompent leur repas. Tout cela marque clairement que l'intronisation de Salomon a eu lieu à Jérusalem mais dans un endroit publie comme une source pour contrebalancer exactement les intrigues d'Adonias. Par malheur, le récit contient le mot de tente ou tabernacle; pour M. Poels cela n'a pu se passer qu'à Gibéon. Et voilà qu'il entreprend contre un texte d'ailleurs limpide une campagne de raisons de convenance, p. 151. « On prétend que l'écrivain sacré parle ici du tabernacle du Sion. Mais il est tout au moins très peu vraisemblable que ce tabernacle se soit trouvé près de la fontaine de Gihon. Et ce qui, à notre avis, est inadmissible, c'est que pour désigner l'endroit de la solennité, qui, en toute hypothèse, a eu lieu devant « le tabernacle », l'auteur aurait choisi chaque fois (v. 33, 38, 45) le nom de Gihon. La tente de l'arche était bien mieux connue que la fontaine. L'auteur aurait donc dit que Salomon se rendit, non pas « à la fontaine », mais « au tabernacle ». Il est évident que Salomon se rendit à l'endroit du tabernacle, précisément *parce qu'il* y avait là le tabernacle, dans lequel reposait la corne de l'huile sainte ». — Ce qui est évident, c'est que M. Poels tient beaucoup plus que l'auteur à faire intervenir le tabernacle. Car enfin si le lieu du couronnement était à Gihon, comme le disent tous les textes, on comprend très facilement que faire monter Salomon sur une mule, le conduire à Gihon, prendre l'huile dans la tente, fut l'affaire d'un instant. Aller à Gibéon c'était tout compromettre, il est vrai que dans cette hypothèse les gens d'Adonias auraient eu le temps de dîner.

Ma critique tourne à la mauvaise humeur, parce qu'il me paraît que M. Poels compromet gratuitement la cause qu'il pourrait admirablement défendre, armé comme il l'est. Et je ne crois pas qu'il contente beaucoup de monde, car les conservateurs ne seront pas plus satisfaits que les critiques du *deus ex machinâ* qu'on leur propose. Ils aimeront mieux dire avec M. Vigouroux : « Avant le choix divin, on ne voit pas pourquoi il eut été illicite d'offrir à Dieu des sacrifices dans tous les lieux où il était fait mémoire de son nom (1) ».

D'autre part on trouvera dans le livre de M. Poels des rapprochements moins impraticables que celui qui met Kirjath-Iearim à Gibéon. Il y a longtemps que j'explore les flancs de la colline de Néby-Samwil pour y trouver Nob et que j'essaie de tirer ce nom des gens du pays sans le leur suggérer. Mais n'y mettons pas plusieurs cités importantes. Quand une de ces collines efflanquées contenait une cité et son haut lieu, il ne fallait pas lui demander davantage. Que M. Poels vienne en Palestine : avec l'excellente préparation théorique qu'il possède, tout lui sera lumière; les expédients qu'il a découverts sur le papier lui paraîtront moins faciles à concilier avec le sol — et ce n'est pas le sol qui cédera.

M. J. Lagrange.

(1) *Les Livres Saints*, etc. p. 141.

Anciennes littératures chrétiennes. — *La littérature grecque*, par Pierre Batiffol. Lecoffre, Paris 1897.

Il n'est guère utile de présenter aux lecteurs de la *Revue* un ouvrage de M. l'abbé Batiffol. Tous l'ont lu ou le liront. Aussi est-ce leur opinion collective que je voudrais exprimer, plutôt que leur dicter un jugement, au moment où une seconde édition, suivant immédiatement la première, dit assez leur favorable impression. Aussi bien ce livre est une bonne action, répondant à une nécessité pressante; c'est un livre français adapté à notre esprit. En fait de *patrologie*, comme on est convenu d'appeler les ouvrages qui traitent de l'ancienne littérature chrétienne, nous n'avons guère que des traductions de l'allemand, à moins de remonter à nos excellents auteurs du siècle dernier, Tillemont surtout, encore inappréciable, mais qui devait être condensé et rajeuni. La meilleure patrologie allemande, celle de Bardenhewer de Munich, n'était même pas encore traduite. Les ouvrage de Harnack sont fondamentaux, mais ne sont pas accessibles au grand public. Et pourtant, depuis quelques années surtout, un immense effort s'est opéré dans les régions scientifiques. D'importants ouvrages primitifs ont été découverts; d'autres ont été reconnus non authentiques, après une enquête sérieuse : quelquefois le doute demeure, mais en tous cas nous voulons être renseignés. Des monographies soignées consacrées à ces divers points se sont succédé un peu partout, et régulièrement dans les publications de textes et d'études d'Allemagne et d'Angleterre, nous ne pouvions rester en dehors de ce mouvement sans détriment des bonnes études ecclésiastiques. M. Batiffol était suffisamment apprécié du monde savant par ses publications de textes inédits pour offrir au public lettré toutes les garanties du travailleur de première main qui classe et met au net dans un tableau concis ce qu'il a vu lui-même. Si cela s'appelle de la vulgarisation, il faut souhaiter que chaque branche des sciences ecclésiastiques produise de tels ouvrages de vulgarisation, pour la plus grande utilité des étudiants.

C'est eux surtout que l'auteur avait en vue, en donnant les indications bibliographiques suffisantes pour les orienter, sans viser à dresser un catalogue, et en marquant les pièces pseudépigraphes que les manuels citent sans sourciller comme des autorités. Le premier besoin d'un esprit sérieux est de peser la valeur des documents qu'on lui présente : où pouvait se renseigner un séminariste sur les nombreux écrits attribués faussement aux principaux Pères de l'Église? Pseudo-Athanase, pseudo-Justin, il y en a une vingtaine dans la brève notice de M. Batiffol, qui ne prétend pas être complète. On comprend qu'un pareil livre soit une lumière pour les débutants et je m'explique l'enthousiasme du Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice qui parle de cieux nouveaux et de terre nouvelle en saluant la nouvelle *Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique*. Mais j'affirme que les professeurs et les lettrés ne goûteront pas un plaisir moins vif en lisant les courtes notices où M. Batiffol résume sa pensée. Voici par exemple Clément d'Alexandrie : « Son influence a été nulle sur les théologiens, d'après lui. Mais Clément d'A. est demeuré très cher aux humanistes pour ses qualités de lettré, pour l'étendue de son érudition profane, pour la séduisante candeur de son esprit, pour son éclectisme et son atticisme. Aux yeux de critiques plus difficiles, ce rhéteur incapable d'ordre, de clarté, de sobriété, est un des esprits les plus faux de l'antiquité chrétienne. Jérôme le juge au mieux, croyant le louer, quand il écrit de ses livres : « Quid in illis indoctum? immo quid non de media philosophia est? ». Ces caractéristiques sont d'ailleurs l'œuvre d'un théologien qui sait à merveille avec le même saint Jérôme que les écrits ne s'apprécient pas comme le vin, par l'ancienneté, et qu'il est dangereux de prononcer le mot de Père de l'Église et de tradition des saints Pères sans discernement, et c'est pour éviter une con-

fusion qui se produit trop souvent qu'il n'a pas donné le nom de Patrologie à un ouvrage où se retrouvent toutes les nuances de la pensée religieuse chrétienne, depuis l'orthodoxie jusqu'au gnosticisme.

Convenait-il dès lors de faire figurer dans la littérature chrétienne les écrits canoniques du Nouveau Testament? On en a douté, sous prétexte que c'était les mettre « sur le même pied » que les apocryphes. Raison puérile, car il en résulte seulement que les ouvrages inspirés figurent sur la même table des matières que les autres. Or cela avait son avantage. L'inspiration fait à ces écrits une place à part et bien au-dessus de tous les autres ; qui en doute parmi nous? Mais ils ont paru à leur heure, répondant à certaines aspirations de la conscience chrétienne, quelques-uns sont postérieurs à des écrits non inspirés, et il importait de montrer le lien qui unit l'Écriture et la tradition, et comment elles sont l'expression d'une même foi. Ou faut-il condamner saint Jérôme d'avoir conçu ainsi le plan de son *de viris inlustribus* et mal noter le catalogue de Gélase, le premier *index* connu?

J'aurais à faire à M. Batiffol un reproche plus grave. Il n'a pas mesuré à sa valeur l'élan qui porte les jeunes générations vers les origines du Christianisme, ou il s'est trop défié de ses forces. Au lieu d'un élégant petit volume, il aurait dû nous donner deux in-octavo bien massifs où nous aurions trouvé plus de renseignements, des analyses plus complètes, et, en appendice, la discussion des principaux problèmes récemment soulevés. Car nous ne pouvons savoir mauvais gré aux savants protestants de Berlin de nous donner une édition des Pères grecs avec un texte critique soigneusement établi, nous sommes même heureux de les voir étudier avec cette merveilleuse ardeur une littérature toute pénétrée de l'idée de l'autorité et de l'Église, mais enfin nous ne pouvons leur laisser le monopole de ces études.

Pour nous animer nous n'avons qu'à regarder à la fois vers Berlin et vers notre grande école du dix-septième et du dix-huitième siècle. Nous ne sommes pas encore au temps de la moisson, mais les jeunes travailleurs savent du moins comment il faut remuer le sol, et M. Batiffol leur doit encore son exemple.

Fr. M. J. Lagrange.

Jérusalem.

BULLETIN

Congrès. — Le quatrième congrès international des savants catholiques s'est réuni, comme on le sait, à Fribourg en Suisse, le 16 août. Une des innovations de ce congrès a été la section exégétique que l'on a détachée de la section des sciences religieuses et qui a été constituée indépendante. On nous permettra de remercier ici au nom de tous les biblistes M. Batiffol qui a été l'initiateur de cette réforme et M. le professeur Sturm, président du comité d'organisation. Le P. Lagrange présidait. Le P. Brücker S. J. et M. le prof. Bardenhewer de Munich étaient vice-présidents, le P. Rose et M. Minocchi, secrétaires. Les séances ont été fréquentées assidûment au delà de toute espérance. En plus de deux prélats qui vinrent nous visiter souvent, Mgr Jacquet, évêque de Jassy, Mgr O'Callaghan, évêque de Nicosie, il suffit de citer : Mgr Péchenard, recteur de l'Institut catholique de Paris, M. le professeur Kihn de Würzbourg, le R. P. Zahm, M. Grannam et M. Hyvernat, professeurs à Washington, MM. Jordan et Fabre de l'université de France, M. Guillibert, vicaire général d'Aix, M. le professeur Felten de Bonn, M. le professeur Jacquier de Lyon, M. Pautonnier, le P. Séméria, M. Holzhey de Munich, le docteur Euringer d'Augsbourg, le P. Sergisean, méchitariste, et sept anciens élèves de l'École biblique de Jérusalem. Un grand nombre de laïques, qui font honneur à la science dans des branches peu apparentées à l'exégèse, s'adjoignaient aux biblistes de carrière, et leur attitude, leurs applaudissements, leurs conversations particulières nous ont montré que les questions scripturaires n'avaient pas pour eux un intérêt de curiosité seule, mais un intérêt d'âme et de conscience; que la critique de Reuss, de Renan, des Réville, de Sabatier, pour ne parler que de la France, était plus répandue qu'on ne se l'imaginait. Tous ces jeunes catholiques, philosophes, historiens, archéologues, qui ont reçu une vraie formation scientifique, étaient évidemment anxieux dans leur attente de solutions et nous demandaient de descendre sur le terrain des adversaires, de faire, en somme, de la bonne critique. On leur avait dit souvent : Il n'y a pas d'opposition entre la science et la foi, et, comme preuve à l'appui, certains apologistes, qui passaient pour très forts, leur citaient un mathématicien, un capitaine breveté, exhibaient un astronome, au besoin un syriacisant et épelaient la litanie traditionnelle, Cauchy, Cuvier, Dumas..... Canrobert, comme si jamais une conclusion de mathématique, un théorème de mécanique et de stratégie avaient empêché l'accès au catholicisme d'un esprit sérieux. On ne voulait pas remarquer que les grands motifs d'incrédulité relèvent d'autres domaines, de la philosophie et de l'exégèse, pour ne parler que de ceux-là. Il fallait donc poser nettement les problèmes, les examiner avec sincérité et dans toute leur ampleur.

D'un autre côté, il ne serait pas exact de dire que chez certains prêtres, venus à Fribourg, il n'y ait pas eu quelques appréhensions sur la mise en présence des représentants de la théologie traditionnelle et de la critique moderne. On parlait de malentendus et de défiance entre les exégètes et les scolastiques; on croyait ceux-ci farouches, on les savait inquiets; ceux-là passaient pour ironiques et irrévérencieux à l'égard de la dogmatique. A quoi bon permettre cette rencontre qui allait se terminer par un conflit? Tels étaient les scrupules et les prophéties qu'on recueillait un peu par-

tout dans les premières journées du congrès. Bien qu'on ne dût pas parler de théologie, les scolastiques étaient venus en nombre ; il y en avait qui étaient connus comme intraitables et intransigeants ; et cependant on vit ces théologiens suivre avec intérêt les discussions exégétiques, approuver les travaux des critiques. Tous ceux qui ont été témoins de notre avant-dernière séance, celle où fut lu le mémoire de M. von Hugel, où le P. Lagrange prit la parole sur la composition du Pentateuque, qui ont entendu les applaudissements unanimes qui saluèrent ses conclusions, ont pu constater l'union de la critique biblique avec la théologie scolastique ; s'il y avait défiance entre elles, c'est parce qu'elles ne s'étaient pas assez souvent rencontrées.

L'utilité des congrès, disait un éminent évêque présent à Fribourg, n'est pas uniquement de permettre aux savants de lire de laborieuses dissertations et de faire de longues conférences, c'est de donner une direction aux travaux des catholiques, de créer un programme d'études selon les besoins du temps sur les principales questions agitées par nos adversaires. On s'inspira autant que possible de cette idée dans la section exégétique et on voulut grouper les mémoires présentés selon cette indication.

On fit les honneurs au Nouveau Testament. On sait que M. Harnack vient de revoir la critique de la tradition johannine, et qu'il conclut au nom de l'histoire que le IVe évangile n'est pas l'œuvre de l'apôtre Jean. Il s'appuie d'un côté sur les aloges qu'il décrit comme les vrais représentants de la *regula fidei* au second siècle, puis il cherche à atténuer la valeur du témoignage d'Irénée. Le P. Rose lut un mémoire sur les aloges asiates et sur les aloges romains. Il chercha à établir que ce ne sont pas des scrupules d'orthodoxie qui ont poussé les premiers à rejeter le IVe évangile, qu'ils n'ont pas fondé leur opposition sur une tradition antijohannine. Dans la seconde partie du mémoire, il posa la question des aloges romains. Y a-t-il eu à Rome des adversaires du IVe évangile comme l'affirme M. Corssen dans son travail sur les prologues monarchiens? L'auteur croit n'avoir rencontré aucune trace sérieuse de leur existence. Le prologue de Marc ne contient aucun reste de polémique contre l'évangile de Jean ; l'auteur du prologue n'oppose pas Marc à Jean, mais complète Jean par Marc et harmonise leurs points de vue. Le fait que toutes les sectes monarchiennes ont dû subir cet écrit prouve au contraire combien était solide la tradition dont témoignent Irénée et le *Muratorianum*. M. l'abbé Labourt étudie la valeur du témoignage d'Irénée dans cette question. Voici ses conclusions : 1° Irénée a pu être disciple de Polycarpe ; 2° il est téméraire d'affirmer que même sur la question johannine toutes les sources d'Irénée se ramènent au seul Papias ; 3° ce point même accordé, *dato non concesso*, on ne peut conclure, de ce qu'Irénée a fait à tort de Papias un disciple de l'apôtre Jean, qu'il se soit trompé en affirmant la même chose de son maître Polycarpe. Le témoignage d'Irénée, contrairement aux critiques de M. Harnack, garde donc toute sa valeur. M. Batiffol fit une communication sur la toute récente découverte d'un papyrus grec contenant huit *logia* évangéliques. Après avoir fait l'historique de la découverte de MM. Grenfell et Hunt, il donne lecture, traduction et commentaires des *logia* en question. Nos lecteurs ont lu dans le présent numéro cette communication. M. Batiffol pense que les *logia* sont indépendants des évangiles canoniques et qu'ils sont plutôt un florilège de seconde main et un florilège qui peut être juif ; et enfin que le rédacteur est un helléniste excellent qui aura mis en grec un texte primitivement hébreu. Cette communication qui fut très goûtée par l'auditoire amène un échange d'observations de la part de M. Bardenhewer, de M. Guillibert, de M. Jacquier et du P. Lagrange.

A la séance du soir un travail intéressant du R. P. Calmes, professeur au grand séminaire de Rouen, sur les évangiles synoptiques donna lieu à une discussion animée entre le R. P. Séméria et M. Jacquier ; on peut dire que le sentiment général qui se

dégagea du débat fut que la catéchèse orale était insuffisante pour expliquer l'origine et la composition des trois premiers évangiles.

M. le professeur Bardenhewer donna lecture de son mémoire : histoire de l'exégèse du verset de saint Luc : *quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco.* Il admet que le propos de virginité se peut concilier avec des projets de mariage. M. le professeur Kihn fit à ce sujet une observation.

A la séance du mercredi matin, 18 août, que présidait le R. P. Brucker, on communiqua une note d'épigraphie assyrienne du R. P. Scheil; la tablette qu'il vient de découvrir et de déchiffrer contient un récit fragmentaire du déluge. Les lecteurs de la *Revue biblique* pourront se rendre compte de l'importance de cette relation. M. le chanoine Thomas Sucona y Vallès, professeur d'hébreu au séminaire de Tarragone, présente un mémoire très étudié sur le déluge. Nous croyons avoir prouvé, dit l'auteur : 1° la possibilité que le déluge qui eut lieu du temps de Noé ait été universel, probabilité qui ne peut arriver à la certitude tant que l'Église n'aura pas déclaré que ce déluge fut un fait miraculeux, 2° la grande probabilité scientifique que le déluge de Noé ne s'étendit pas à toute la terre, 3° que, étant admise la restriction géographique du déluge au temps de Noé, on doit admettre par la force de la logique que l'inondation n'atteignit pas tous les hommes. Le R. P. Brucker fit des réserves sur cette dernière conclusion.

La séance du soir fut consacrée à la Palestine. Le R. P. Germer-Durand nous montra que l'épigraphiste doit se défendre du préjugé qu'en Orient rien ne change et que les choses doivent se retrouver à peu près telles que les décrivent les livres de l'A. T.; puis que la Palestine a été marquée à l'empreinte de trois civilisations successives qui ont laissé des traces nombreuses de leur activité. L'auteur croit que tout ce qu'on est convenu d'appeler constructions salomoniennes et même hérodiennes remonte seulement à l'époque romaine. L'épigraphie ne commence réellement en Palestine qu'avec la réduction du pays en provinces de l'empire et avec la fondation des cités ou colonies. L'auteur insiste sur les bornes milliaires qui lui ont permis de reconstituer le tracé des quatre grandes voies romaines; il y a dix ans, on ne connaissait guère que cinq ou six exemples de milliaires en Palestine; depuis lors, grâce à des voyages scientifiquement organisés, on en possède aujourd'hui quatre-vingts. — On a communiqué ensuite le résultat de découvertes récentes en Palestine et dont l'École biblique a réservé la primeur au congrès scientifique. Un tombeau d'apparence néo-juive a été trouvé dans les environs de Jérusalem. Des inscriptions tombales au nombre de douze et qui se trouvent dans la collection du baron von Oustinow, à Jaffa : la première en langue syriaque provenant du cimetière de Acca; les autres, hébraïques, grecques ou bilingues recueillies dans la vaste nécropole de Jaffa près du tombeau dit de Tabitha. — Enfin on a donné communication d'une belle inscription coufique, récemment découverte à Jérusalem en haut du grand escalier extérieur à l'établissement russe et conduisant à la neuvième station. Elle se rapporte à un édit défendant aux juifs et aux chrétiens l'entrée de l'église du Saint-Sépulcre transformée en mosquée.

La séance du jeudi matin, 19 août, fut présidée par M. le professeur Bardenhewer, vice-président. M. l'abbé Minocchi présente son mémoire sur la découverte du texte hébreu original de l'Ecclésiastique, et prend soin d'établir que les textes publiés sont vraiment l'original hébreu et non pas une reconstitution postérieure. On donne lecture du travail de M. l'abbé Ermoni : Étude critique sur la version arménienne de la Bible. L'auteur conclut que la version arménienne a été faite sur le grec des Septante, sur un texte alexandrin différent toutefois de celui qui est offert par A, qu'elle n'a été retouchée ni sur la Peshito ni sur la Vulgate latine, mais qu'elle

a cependant subi quelques remaniements. Le père Sergisean, Méchitariste de Venise, présente quelques observations. M. le docteur Euringer d'Augsbourg appelle l'attention sur certaines analogies singulières de traduction entre quelques manuscrits de la version arménienne et la version copte. Il y voit l'indice de certaines retouches faites sur un texte hésychien.

M. le docteur Sedlacek, professeur à l'université de Prague, prend la parole sur l'existence des dialectes hébreux; il croit qu'on ne peut parler avec fondement que d'un dialecte du nord.

La séance du soir a lieu sous la présidence successive du R. P. Lagrange, président, et du R. P. Brucker, vice-président.

M. le baron von Hügel présente un mémoire sur la méthode historique en son application à l'étude des documents de l'Hexateuque. L'auteur insiste sur l'importance de la question. « Si au premier coup d'œil, dit-il, les systèmes succédant aux systèmes n'ont produit qu'une confusion stérile, si, de fait, il y a eu toute une série de points qui semblaient établis pour toujours, mais qui ont tout de même succombé, néanmoins certains principes et certains résultats ébauchés dès le commencement n'ont cessé de se clarifier, de se préciser, de se grouper. Il y en a qui sont certains : je voudrais montrer comment et pourquoi. » L'auteur conclut en reconnaissant quatre documents, jéhoviste, élohiste, Deutéronome et code Sacerdotal, lesquels se seraient fondus et auraient constitué une sorte de *Diatessaron*.

Le P. Lagrange, constatant que les difficultés contre l'authenticité absolue du Pentateuque s'élèvent de toutes parts, croit que les catholiques ne peuvent plus la tenir au point de vue littéraire, et qu'il serait imprudent d'un autre côté de reproduire les objections des rationalistes sur ce point sans montrer ce qu'on peut admettre et ce qu'on doit rejeter. Il divise cette synthèse en deux parties : l'une distinguant le problème littéraire des sources du Pentateuque, de la nouvelle histoire qu'on a prétendu fonder sur l'analyse des documents, l'autre établissant contre l'école grafienne un classement et une appréciation des documents qui maintiennent les grandes lignes de l'histoire traditionnelle. Cette seconde partie n'a pas été lue. Dans la première, mettant au-dessus de toute discussion l'inspiration et l'inerrance de l'Écriture, il pose successivement cinq questions préjudicielles à ceux qui croient devoir maintenir l'authenticité intégrale et absolue du Pentateuque.

Le R. P. Brucker, sans partager toutes les conclusions de l'auteur, déclare que des recherches comme celle-ci peuvent être très utiles. Il craint, comme le remarquait déjà le P. Lagrange dans son mémoire, qu'en admettant les arguments des rationalistes, on n'accepte aussi leurs théories. Il croit cependant qu'il n'y a pour un exégète catholique aucune raison de nier la diversité des sources.

*
* *

Après le congrès scientifique des Catholiques, le congrès des Orientalistes. C'est le onzième, et, comme le premier, il s'est tenu à Paris, du 5 au 12 septembre. Reçu avec honneur par M. Rambaud, ministre de l'Instruction publique, il s'est aussitôt formé en différentes sections. Les catholiques et en particulier les prêtres et les religieux y ont pris une part beaucoup plus active qu'au congrès de Genève. C'est encore un signe du développement des études orientales parmi nous. D'ailleurs on n'avait pas à aborder l'étude des problèmes religieux et personne ne serait admis à faire de l'apologie dans une réunion où la science pure est le seul trait d'union entre les membres de religions si différentes. On pourrait croire cependant qu'il y a une exception en faveur de l'Islam, car dans la section qui lui est réservée, on a soutenu —

comme à Genève, — la haute valeur de l'Islam qui doit ses progrès à son esprit de tolérance. L'année était mal choisie pour cette déclaration de principes, et on peut se demander s'il est scientifique de parler de *langues musulmanes*.

La section sémitique était divisée cette fois en deux : une section pour l'assyrien, une pour l'hébreu, l'araméen, etc. Ce sectionnement a été condamné pratiquement, car la section assyrienne a suspendu ses séances du matin et l'autre ses séances du soir afin de pouvoir fusionner. La section d'assyrien était présidée par M. Tiele; vice-présidents, MM. Pinches et Hommel, secrétaire le P. Scheil; la section de l'hébreu avait à sa tête M. Guidi; vice-présidents MM. Kautzsch et Lamy, secrétaires MM. Chabot et Harper. Relevons quelques discussions intéressant la Bible. Le 6 septembre M. Ginsburg montre un des feuillets nouvellement découverts de l'Ecclésiastique, et M. Schechter annonce qu'il possède des fragments beaucoup plus considérables et mieux conservés dont la publication ne se fera pas trop attendre. M. Halévy s'élève fortement contre les résultats de la critique biblique et prétend maintenir l'unité littéraire de la Genèse. Les conclusions sont d'ailleurs longuement exposées dans la *Revue sémitique*. M. Ermoni, professeur d'exégèse à la maison mère de S.-Lazare proteste avec l'assentiment de l'immense majorité des sémitistes présents contre l'interprétation de M. Halévy : « *toutes les plantes n'avaient pas encore germé* », qui lui sert à attribuer au même auteur les deux premiers chapitres de la Genèse.

Le 7 septembre M. D. H. Müller, professeur à Vienne, annonce la publication si longtemps attendue de quelques-unes des inscriptions recueillies en Arabie par M. Glaser. Il donne lecture d'une inscription sabéenne où il est question des impuretés résultant du contact des cadavres et des rapports avec les femmes dans certaines circonstances. Les expressions sont très semblables à celles de la Bible. Prié par le P. Lagrange de développer son opinion sur la date respective des inscriptions minéennes et sabéennes, M. Müller refuse d'entrer dans une discussion si épineuse. M. Glaser pense que l'inscription, qui est d'ailleurs sabéenne, remonterait au cinquième siècle av. J.-C.

Dans le même ordre d'idées, M. Hommel lit une inscription sabéenne où il est expressément question du sacrifice pour le péché. L'assemblée accueille avec sympathie ces communications qui montrent l'antiquité et l'universalité sémitique d'usages qu'une certaine école voudrait considérer comme imposés par l'esprit juif post-exilien. M. Gwilliam fait présenter un spécimen de l'édition des évangiles d'après la version syriaque Pechittà que préparent les presses d'Oxford. Le R. P. Cheiko, de l'université de Beyrouth a trouvé trois feuillets de la version arabe du Diatessaron de Tatien. Ils appartiennent à la version publiée par Mgr Ciasca, avec de légères variantes. L'intérêt de la découverte consiste surtout en ce que le manuscrit, daté de 1331 après J.-C., a trois ancêtres successifs qui se qualifient les uns les autres de très anciens. Le P. Cheiko en conclut que la version arabe est plus ancienne que le onzième siècle. M. le marquis de Vogüé, nommé président d'honneur à la séance du 8 septembre, annonce l'état du *Corpus* des inscriptions sémitiques : les inscriptions sinaïtiques paraîtront prochainement ainsi qu'un nouveau fascicule des phéniciennes. Le P. Lagrange essaie de tirer quelques conclusions particulières des études épigraphiques pour l'étude de l'Ancien Testament. Une discussion s'étant engagée sur les inscriptions nabatéennes, M. Euting intéresse beaucoup la section par ses descriptions des mœurs des Bédouins qu'il nomme avec esprit les parasites des chameaux. Il considère les inscriptions sinaïtiques comme une sorte de livre des étrangers des marchands nabatéens obligés de séjourner dans les vallées du Sinaï pendant que les chameaux restaurent leurs bosses.

Le 9 septembre M. Halévy exploite contre la nouvelle critique la découverte de l'Ecclésiastique. Il le déclare écrit en 290 av. J.-C. Or comme sa langue est fortement en décadence, analogue à celle de la Michna, il paraît dès lors impossible d'assigner une basse époque à des livres comme la seconde partie de Zacharie, qu'on voulait faire descendre à l'époque grecque. Zacharie de son côté est postérieur à Joël. Ces conclusions paraissent sympathiques à M. D. H. Müller qui croit aussi qu'on doit faire remonter la date de psaumes qu'on disait maccabéens. Le professeur Budde de Strasbourg proteste contre les attaques incessantes dirigées contre la critique par MM. Sayce, Hommel, Halévy. Il conteste la date de 290 et en tous cas affirme que l'argument linguistique est insuffisant. Les résultats de la nouvelle critique ne reposent pas seulement sur des preuves littéraires et historiques, elle a aussi des fondements philosophico-religieux d'une haute valeur. Le lecteur remarquera cet aveu important. Il y a longtemps que nous reprochons à l'école grafienne de se laisser guider par des préjugés évolutionnistes. La mauvaise humeur de cette école s'est fait sentir par des recensions très irritées du livre de M. Hommel; mais en dépit de son assurance, elle ne réussira pas à éliminer du débat les résultats positifs de l'épigraphie assyrienne et sabéenne. Or celle-ci abonde en faits nouveaux. — Dans la section assyrienne, le P. Scheil a communiqué sa nouvelle tablette sur le déluge et une brique représentant Istar sous forme de vache allaitant un veau; son identité avec l'Hathor égyptienne est donc reconnue. M. Oppert considère cette recension du déluge comme provenant de l'antique école de Sippara. Sur cette école, le P. Scheil donne les détails les plus curieux, montrant par exemple comment on enseignait à lire aux enfants. — Revenons à la section sémitique. M. D. H. Müller applique sa théorie de la strophique au chant de Débora. M. Théodore Reinach se prononce pour l'authenticité du témoignage de Josèphe sur le Christ, passage qui aurait reçu de la part des chrétiens certaines interpolations que M. R. cherche à dégager.

Le 9 septembre les communications ont été plutôt relatives à certains points d'histoire, d'après les documents araméens, que directement sémitiques. Le R. P. Durand S. J. a rattaché l'orientation des églises à la tradition juive. M. Israël Lévi a combattu les idées émises la veille par M. Halévy. Pour lui la tradition juive n'existe pas. Le Talmud ne fait pas de l'histoire pour de l'histoire, mais l'histoire du Talmud ne sert qu'à l'édification. Par exemple le grand prêtre Siméon le Juste dont le nom peut servir à fixer la date de l'Ecclésiastique a été placé par le Talmud tantôt en 332, tantôt vers 160 av. J.-C. Les rabbins n'ont plus connu que lui comme grand prêtre et lui ont attribué des miracles parce qu'il leur avait été sympathique, tous les autres ont disparu. M. Paul Haupt attaque la méthode de Fried. Delitzsch dans ses comparaisons entre le texte d'Ezéchiel et certains mots assyro-babyloniens. Il lui reproche d'expliquer les mots rares de l'hébreu par des mots rares assyriens. Il donne ensuite quelques exemples pour montrer que le pluriel intensif était en hébreu plus fréquent qu'on ne le croit généralement. Par exemple, *ieorim* signifierait non pas les canaux du Nil, mais le grand fleuve du Nil; *neharoth babel*, non pas les fleuves de Babylone, mais le grand fleuve, l'Euphrate.

Le P. Germer-Durand présente le bel album qui reproduit les photographies de la mosaïque de Mâdaba. M. Philippe Berger exprime sa sympathie pour les services rendus à la science par les religieux français à Jérusalem, et la section adopte à l'unanimité le vœu suivant, confirmé en séance plénière : « La IVe section, sémitique, du XIe Congrès des Orientalistes verrait avec plaisir la direction de l'École biblique de Saint-Etienne de Jérusalem organiser une réunion de sémitisants à Jérusalem, avec voyages en Palestine, vers Pâques de l'année 1899. »

Le 10 septembre le temps a fait défaut pour achever les communications proposées. Citons Dr Dvorak, sur le Cantique; M. Halévy, les Esséniens, jadis et aujourd'hui; M. Raboisson, détermination des différents Maspha de la Bible.

La réunion plénière du congrès décide que le prochain Congrès aura lieu en Italie, dans une ville à déterminer. Dans les couloirs on parle de Venise et de l'automne 1899 (1).

Il est difficile d'apprécier une assemblée aussi complexe, fût-ce dans le seul domaine biblique. Le but du congrès est évidemment moins de résoudre des questions que de mettre en rapport des savants qui s'apprécient davantage lorsqu'ils se sont rencontrés dans des réunions pleines de cordialité. Les prêtres et les religieux ont été l'objet de beaucoup d'égards : la rédaction de la *Revue biblique* en témoigne ici ses remerciements aux organisateurs du congrès. Il est d'ailleurs dans l'intérêt général d'indiquer les améliorations possibles : nous avons regretté de ne pas retrouver à Paris l'affichage des ordres du jour de chaque section. A Fribourg on pouvait ainsi se rendre compte de ce qui se passait dans chaque salle, et aller entendre traiter les sujets de son goût.

Nos lecteurs désirent certainement connaître les présents et peut-être aussi les absents. Pour leur donner satisfaction dans une matière d'ailleurs délicate, nous donnons ici la liste de présence dans la section sémitique à la séance du 8 septembre : MM. Guidi, Kautzsch, Lamy, Harper, Chabot, Graffin, de Vogüé, Hommel, Gauckler, Ph. Berger, Euting, Sedej, Ermoni, Furrer, Goodspeed, Malmstrom, Fourrière, Glaser, Rey, Dussaud, Sedlacek, Nouët, Le Camus, Levesque. Rub. Duval, Roussel, Clédat, Jaeger, Rappoport, Hubert, Taylor, Gautier, Pères : Raffl, Durand, Parisot, Germer-Durand, Rose, Lagrange, MM. Budde, Cowley, Margoliouth, Stenning, Minocchi, Montet, Schechter, Bertholet, Holzinger, Dannecker, Amelli, Vuilleumier, Socin, Nau, Alfred Jérémias, Frédéric Jérémias, Ch. Ledoulx, Vigouroux, Allotte de la Fuije, de Laigue, Halévy, Romans, D. H. Müller, Ginsburg, Marti, Iastrow, Haupt, Sœvensen, Nowack, Nallino, Pognon. Nous espérons revoir tous ces messieurs et beaucoup d'autres à Jérusalem au printemps de 1899.

*
* *

Avertissement. — Une revue italienne vient de publier un travail sur la mosaïque de Mâdaba, travail soi-disant daté de mai 1897. L'auteur, en un post-scriptum peu clair, nous apprend que son article était écrit lorsque les Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions lui sont venus en main, où il a appris que ladite mosaïque avait été présentée à l'Académie le 12 mars. Ces mêmes Comptes rendus auraient pu apprendre à l'archéologue romain que la *Revue biblique*, la première en Europe, avait publié et commenté la découverte à la date du 1er avril. Quoi qu'il en soit, pourrait-il nous dire ce qu'il entend, p. 46 de son article, par « *particolari.. forniti dai RR. Padri Domenicani* » de Jérusalem? Et p. 47, par « *la pianta eseguita dai PP. Domenicani e tramessami assieme alle seguenti notizie...* »?

Où sont les tombeaux de David et des rois de Juda? — M. Clermont-Ganneau a terminé à l'Académie des inscriptions et belles-lettres la lecture d'un mémoire sur

(1) Le premier fascicule publié porte en note la mention suivante : « Les Secrétaires du Congrès ont reçu dans l'après-midi de samedi : la dépêche suivante : *Le gouvernement royal est heureux que Rome ait été désignée comme siège du Congrès des Orientalistes en octobre* 1899. Sous-Secrétaire d'État Affaires étrangères, Bonin. Or le texte du procès-verbal de la dernière séance plénière dit simplement « dans une saison et dans une ville qui seront désignées ultérieurement ». Tous les congressistes peuvent attester que le procès-verbal ne dit ici que la stricte vérité. Où donc « le gouvernement royal » prend-il ses renseignements et n'y a-t-il pas là plus qu'un malentendu ordinaire?

« l'emplacement probable des tombeaux de David et des rois de Juda ». Ce problème, un des plus passionnants pour l'histoire juive et l'archéologie hébraïque, n'a pas encore trouvé de solution. On ne saurait, en effet, dit M. Clermont-Ganneau, accepter la solution préconisée autrefois par un érudit bien connu, M. de Saulcy, d'après laquelle la nécropole royale ne serait autre que les Koboûr-el-Moloûk, au nord de Jérusalem. Ce curieux sépulcre, sculpté dans le goût gréco-romain, est, selon toute vraisemblance, celui de la reine Hélène d'Adiabène et n'a, estime M. Clermont-Ganneau, rien à voir avec celui des rois de Juda. Cela étant, il serait regrettable que le gouvernement français, en acceptant la donation de ce monument, due à la munificence d'un riche particulier, ait officiellement endossé une doctrine qui constitue une véritable hérésie historique. M. Cl. insiste à ce propos pour que l'Académie, usant de son autorité en pareille matière, intervienne auprès de qui de droit afin de faire modifier le libellé de l'inscription commémorative de cette donation, dont on a cru devoir décorer le vestibule de ce monument indûment qualifié du nom de « Tombeaux des rois de Juda ». M. Cl., s'appuyant alors sur un ensemble de preuves historiques et surtout sur l'étude minutieuse d'un aqueduc souterrain de plus de cinq cents mètres de longueur, creusé dans le roc sous la colline d'Ophel, à l'époque du roi Ézéchias, — comme en fait foi une inscription hébraïque, en caractères phéniciens, gravée au débouché de cet aqueduc — propose une solution nouvelle de la question. Il montre, grâce à des relevés et des plans minutieux qu'il soumet à l'Académie, que cet aqueduc, qui est un véritable tunnel, décrit dans sa partie méridionale un immense détour à angle droit jusqu'ici inexpliqué, et cherche à démontrer que ce détour a été justement causé par la nécessité d'éviter l'hypogée royal, qui, encavé dans la profondeur de la colline, était interposé sur le trajet direct qu'on aurait dû suivre. Cette induction permet de déterminer avec précision sur le terrain le point qu'il conviendrait d'attaquer pour découvrir l'entrée mystérieuse de l'hypogée où reposent les corps de David, de Salomon et de la plupart de leurs successeurs. Cette entrée, qui, jusqu'à ce jour, a défié toutes les recherches, devait consister, dit M. Cl., non pas, comme on le pensait à tort, en une porte plus ou moins monumentale, mais en une simple bouche de puits, orifice par lequel on descendait dans l'hypogée juif, selon une disposition fréquemment employée dans les anciens sépulcres de la Phénicie et de la vieille Égypte. C'est ce que montre clairement un passage de Flavius Josèphe, dont on n'avait pas jusqu'ici compris le sens. Voilà, dit M. Cl., *ce* qu'il faut chercher, et voilà, d'autre part, *où* il faut porter les recherches. S'inspirant de ces idées émises, il y a déjà longtemps, par M. Cl., un archéologue américain, le docteur Bliss, vient de pratiquer, mais sans résultat, une excavation dans les parages indiqués. Il ne pouvait en être autrement; car le docteur Bliss, s'étant mépris sur les données, cependant bien explicites, établies par M. Cl., a fouillé *en dehors* de la boucle de l'aqueduc, tandis qu'il fallait, au contraire, fouiller *en dedans* de cette boucle. C'est donc une opération manquée, qu'il faudra recommencer sur de nouveaux frais. C'est ce qui a engagé M. Cl. à reprendre l'ensemble de la question de façon à dissiper tout équivoque pour l'avenir. Sa démonstration terminée, le savant laisse l'Académie juge de l'opportunité qu'il y aurait à en faire tenter l'application rationnelle sur le terrain sans attendre qu'une nouvelle initiative soit prise à l'étranger et aboutisse, cette fois, à une découverte dont les conséquences seraient importantes pour l'histoire biblique. L'Académie renvoie l'étude des propositions contenues dans le travail de M. Clermont-Ganneau à l'examen d'une commission composée de MM. Philippe Berger, Maspero, Oppert, Dieulafoy, marquis de Vogüé et Clermont-Ganneau.

DERNIÈRES DÉCOUVERTES

L'INSCRIPTION COUFIQUE DE L'ÉGLISE DU SAINT-SÉPULCRE

Au chevet de la basilique du Saint-Sépulcre, aujourd'hui la chapelle grecque, autour de la onzième station de la Voie Douloureuse et au nord du nouvel établissement russe bâti sur les propylées de la basilique de Constantin, la communauté copte possède un couvent et de nombreuses habitations s'étendant jusqu'au bazar qui descend de Bab-el-'Amoud. On avait déjà depuis longtemps cherché à travers ces maisons la ligne du mur primitif mis à jour sur une étendue de plus de 10 mètres dans les substructions de l'établissement russe. L'existence de ce mur était d'ailleurs bien connue des propriétaires des maisons. L'un d'eux, il y a quelque quinze ans, ayant voulu ouvrir une porte dans sa façade, se vit contraint d'extraire un bloc énorme dont les proportions et le beau travail trahissaient la parenté d'origine avec les grands blocs visibles à côté. La porte finie, la pierre fut utilisée pour une *œuvre d'art* et l'on ne songea plus au mur. Tout récemment le monastère copte avait besoin d'une urne monumentale : le vieux mur revint naturellement en mémoire, et comme il n'y avait point de porte à percer, pour ne pas compromettre l'équilibre du mur neuf superposé, on s'en prit à une belle pierre dont un angle émergeait à peine hors de la maison, dans le chemin qui conduit à la neuvième station. A peine le déblaiement était-il commencé qu'on vit apparaître (samedi 31 juillet) des caractères reconnus sans difficulté pour n'être pas *grecs*. Les plus experts affirmèrent qu'ils n'étaient pas non plus *latins* : on devait être en présence d'une « écriture juive », et le travail plus vigoureusement poussé mit à jour six lignes superbes de cette mystérieuse écriture.

Une officialité turque passant par là revendique la pierre comme ressortissant du Mo'arref ou comité de l'instruction publique. Il est mandé, se présente, mais les Coptes insistent pour conserver leur propriété, d'autant que ce n'est pas un écrit turc. On convient de prendre pour juges de la lecture les Pères du *Maslakh-el-Khadim*, car c'est encore le nom que garde dans la population le couvent de Saint-Étienne, l'ancien abattoir... transformé. Ils viennent, prennent un estampage, un planton est préposé qui reçoit pour consigne de ne

laisser toucher la pierre qu'avec la permission du président du Mo'arref. La découverte s'ébruite, on accourt : le brave fonctionnaire inflexible empêche de toucher, mais non pas de *prendre l'image*. Cependant la traduction est faite et portée à une assemblée des écoles où les Coptes ont un délégué.

Leur mandat rempli, les Pères Dominicains expédient, le 2 août,

à M. Clermont-Ganneau des photographies avec leur interprétation pour une communication éventuelle à l'Académie des Inscriptions.

Avant de nous transporter en France, suivons les destinées de notre pauvre caillou. Le Mo'arref, ayant su qu'il avait à faire à un très vénérable document des Califes, médita de l'envoyer au musée de Constantinople. Tandis que les pourparlers traînaient en longueur, toute la ville défilait devant le bloc et la sentinelle fatiguée s'était créé une

situation stable en prévision d'une garde encore prolongée. Finalement, le Mo'arref ayant droit à l'inscription et les Coptes à la pierre, on décréta qu'on se bornerait à détacher la *face écrite* pour la transporter au principal collège municipal, où elle servirait d'exercice de lecture coufique. Coupée avec $0^m,25$ de pierre, l'inscription gît aujourd'hui dans une salle basse du collège, parmi des hampes de drapeaux et des lanternes d'illumination. Le reste de la pierre était suffisant encore pour l'urne désirée. Elle s'achève en ce moment. Nous exprimons ici nos remerciements à Ismail Bey, président du Mo'arref, qui a su préserver de la destruction un monument si intéressant.

Nous donnons ici un fac-similé du bloc, d'après une photographie du P. Séjourné : il a $1^m,10$ de côté sur la surface écrite qui est carrée.

La lecture semble devoir se résoudre ainsi :

بسم الله الرحمن الرحيم
خرج الامر العالي من الحضرة المطهرة
بصيانة هذا المسجد وعمارته وان لا
يدخله احدا من الذمة في استخراج ولا
في غيره ولـ..حذر من مخالفة ذلك وليمتثل
المرسوم في امره ان شا الله

Au nom de Dieu, clément et miséricordieux. Il est sorti un ordre suprême de la Cour Pure, pour qu'on prenne soin de cette mosquée et de sa bâtisse, et qu'on ne fasse entrer personne des protégés moyennant un tribut ou pour toute autre cause, et qu'on se garde de transgresser ceci et que l'on conserve ce qui est décrété dans son ordre s'il plaît à Dieu (1)!

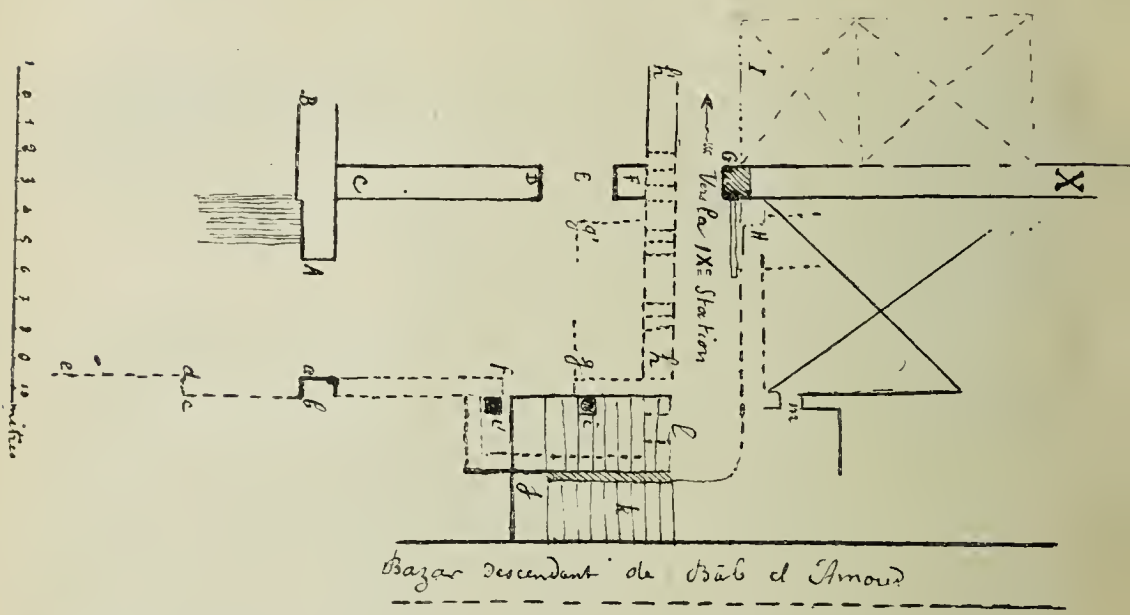
L'importance de cette inscription est considérable parce qu'elle touche à des questions très graves :

1° L'identification du mur dit des Russes, que Victor Guérin prenait pour le mur de l'ancienne ville et que nous avons toujours considéré, avec le R. P. Germer-Durand, comme le chevet de la basilique constantinienne dite *Martyrium;*

2° Les mesures successives prises par les Califes pour rendre aux chrétiens plus difficile l'accès des Saints Lieux, vexations qui, en définitive, ont abouti aux Croisades; l'inscription en est un exemple. De quand date-t-elle?

(1) Il n'entre pas dans le cadre de cette Revue de discuter en détail les faits grammaticaux ou paléographiques que cette traduction suppose. Nous reviendrons sur le cas le plus délicat.

Une question préalable s'impose : la pierre était-elle *in situ* dans un mur ancien, et quel est ce mur? Pour la résoudre il suffira de jeter les yeux sur le plan ci-joint que je reçois du P. Hugues Vincent (14 sept.), après un nouvel examen des lieux, facilité par la complaisance des moines coptes.



A*a*. — Seuil de porte ancien, dans l'établissement russe.

AB. — Mur ancien — V. photogr. *Rev. bibl.* 96, p. 329.

CD. — » »

E. — Porte ancienne.

F. — Mur ancien.

G. — Bloc à inscription, en place dans la ligne exacte du mur.

H. — Entrée dans la cour des maisons coptes.

(H) X. — Ligne du mur ancien constatée presque ininterrompue jusqu'à 12 mètres.

I. — Naissance d'un arceau qui paraît ancien.

ab. — Bloc ancien.

bc. — Mur ancien en petit appareil, assises régulières de 0 m. 58.

cdefgh. — Mur moderne.

i'. — Colonnes anciennes probablement en place.

R. — Première montée d'escaliers.

j. — Palier et deuxième montée.

l. — Ouverture d'une pièce inférieure.

m. — Entrée d'un magasin copte au fond duquel on peut voir une certaine étendue de la paroi du mur ancien.

Un coup d'œil jeté sur le plan montre clairement que la pierre est *in situ* dans le mur dit des Russes : sa forme, sa taille, tout concourt à le confirmer. Mais puisque l'inscription parle d'une mosquée, et qu'on ne peut en supposer d'autre en ce lieu que la basilique constantinienne, ce mur en faisait donc partie. Quelle que soit la destination qu'il a pu avoir auparavant, s'il existait, il a été englobé dans l'ensemble de la basilique du Saint-Sépulcre et naturellement dans le Martyrium de sainte Sylvie. Ce point déjà acquis est désormais encore plus certain.

Mais on a remarqué que l'inscription est anonyme : de qui et de quand date cette défense?

M. Clermont-Ganneau a bien voulu me communiquer et me permettre de reproduire un heureux rapprochement avec un texte d'Eutychius, patriarche monophysite d'Alexandrie, mort en 940. Après avoir raconté la prise de Jérusalem par les Arabes et les égards qu'Omar avait eus pour le Saint-Sépulcre, il se plaint que ses successeurs n'aient pas été fidèles à sa promesse, et qu'ils aient écrit sur l'escalier du Saint-Sépulcre ce qu'ils avaient voulu. On voudra voir les textes et leur discussion dans le *Recueil d'Archéologie orientale* du savant palestinologue.

Assurément les vexations n'ont pas manqué durant le règne des Abbassides. Citons la lettre du patriarche Élie en 881, qui demande à Charles le Gros des subsides pour réparer les églises de Jérusalem ruinées par les Arabes. Le rapprochement est donc à la fois suggestif et séduisant; mais il demeure étrange que dans cette hypothèse l'autorité qui commande soit si vaguement indiquée.

On a remarqué que nous avons considéré الطهرة comme signifiant pur ou légitime. Cette interprétation nous a été suggérée par la lecture des inscriptions coufiques publiées par M. Van Berchem, ou l'épithète de *purs* est constamment le terme officiel des califes Fatimites, comme descendants légitimes de Mahomet (1). On pourrait supposer une seconde forme passive qui ne se rencontre pas dans leurs protocoles, mais qui rendrait la même idée. M. van Berchem me confirme de vive voix que M. de Goeje et lui ne peuvent hésiter à attribuer notre inscription à un calife Fatimite. Il faudrait dès lors renoncer au rapprochement avec Eutychius, la conquête des Fatimites n'ayant certainement eu lieu qu'après 969.

En tous cas, la paléographie nous interdit de descendre plus bas que le quatrième siècle de l'hégire. Le coufique est de la première manière : il pourrait être du deuxième et du troisième siècle, mais non du cinquième ou au-dessous, et si on a prononcé le nom de Saladin, c'est par cette loi de la tradition qui rattache en Orient tous les monuments à quelque grand nom connu. Pour moi, je ne puis me résigner facilement à renoncer au texte d'Eutychius, et je voudrais qu'on puisse considérer la mention si ingénieusement retrouvée par M. Clermont-Ganneau comme une glose ajoutée plus tard aux Annales du patriarche d'Alexandrie.

Fr. M.-J. Lagrange.

(1) *Corpus inscript. arabic.*, p. 24.

L'ÉLIANÉE DE MADABA (1)

Le journal, *El-Basîr*, publié par les Pères Jésuites de Beyrouth, annonçait vers la mi-juillet qu'on venait de découvrir à Mâdaba deux nouvelles inscriptions grecques dont la teneur ne pouvait manquer d'être importante, l'un des textes ne comptant pas moins de « cinq lignes à 70 lettres chacune ». Au reste, la nouvelle conservait pour les archéologues tout l'appât d'une conquête à faire, puisque, à travers tant de lettres, le rédacteur de l'article en question ne lisait qu'une série de noms propres à la débandade; puis, pour piquer encore la curiosité de ses lecteurs, il annonçait qu'il était question dans son document du « prophète Élie qui a conduit les fils d'Israël à la vérité ». Par malheur il y a un peu loin de Jérusalem à Mâdaba; le voyage exige du temps et des ressources; d'ailleurs, à quoi bon se mettre en frais pour un texte sans doute irrémédiablement mutilé? Un mois plus tard, l'higoumène grec Germanos chargé de la communauté orthodoxe de Mâdaba, passionné pour la recherche intelligente et la conservation des monuments antiques, me faisait aimablement avertir de venir relever les deux inscriptions menacées fatalement d'une ruine plus ou moins prochaine, étant donné leur situation.

M'étant rendu à Mâdaba avec le P. Hugues Vincent, malgré l'excessive chaleur de la fin d'août, nous consacrâmes tous nos soins à la nouvelle église découverte que je nomme déjà l'Élianée. C'est la huitième église actuellement connue à Mâdaba. Elle se trouve dans la région est de la ville, un peu au nord de la route descendant à la porte orientale ancienne, à 25 mètres S.-O. de la basilique de la Vierge, et à 150 mètres environ au sud de la nouvelle église grecque *à la carte* et à peu près à 200 mètres au nord de l'Acropole, où s'élève seule aujourd'hui la chapelle si modeste et si désespérément *provisoire* de l'excellent don Giuseppe Manfredi, missionnaire latin.

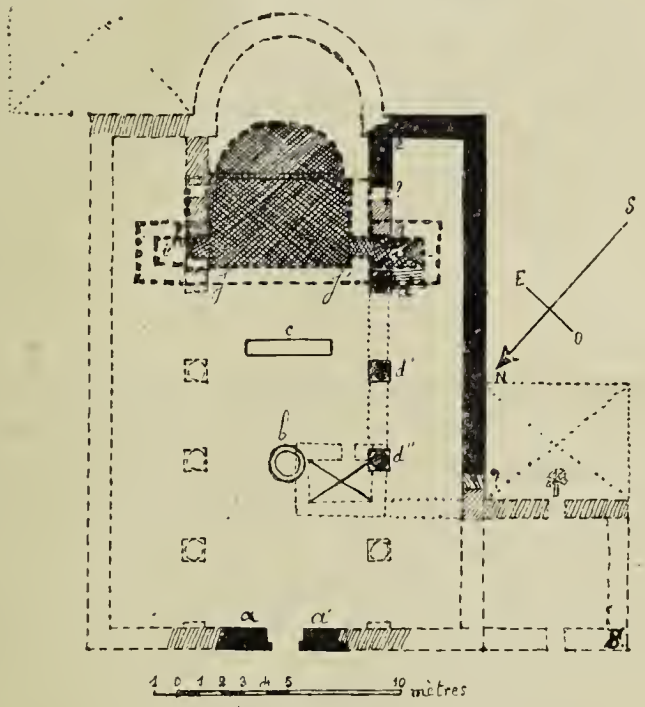
Dans ce travail, nécessairement rapide, on indiquera successivement le plan de l'église, les inscriptions et les données historiques qui en résultent.

Le monument.

Les pauvres maisons des fellahs de Mâdaba, avec leurs étables et leurs cours à fumier, sont souvent bâties, et à des niveaux différents, sur des débris anciens. Il était donc fort difficile de retrouver les proportions d'une église avec crypte dans l'enchevêtrement des constructions

(1) Communiqué à l'Académie des Inscriptions le 17 septembre.

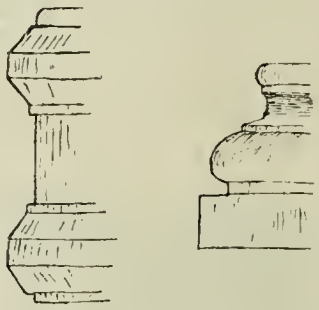
modernes Le relevé des vestiges anciens qu'on peut encore découvrir a permis d'aboutir à un plan assez complet et dont les détails paraissent convenablement garantis. Il présente : 1° en teinte noire, les parties anciennes encore nettement visibles; 2° en hachures claires, des débris probablement anciens; 3° en pointillé gros et hachures



L'Eliaïée à Mâdaba

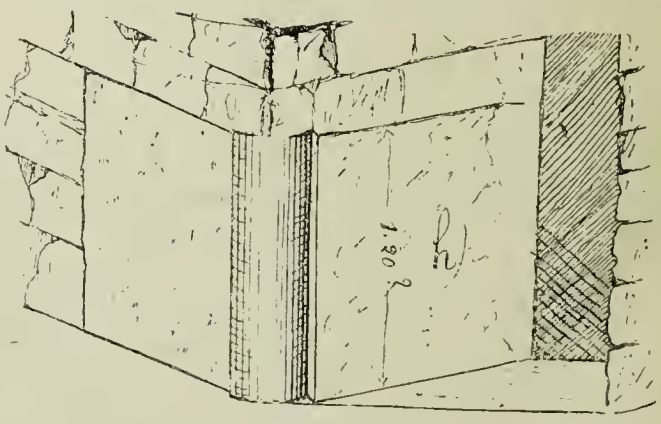
foncées, la crypte; 4° en pointillé allongé, les parties supposées; 5° en pointillé fin, les habitations modernes dont il était utile d'indiquer la position. La première assise des deux pieds droits de la porte principale *aa'* est encore *in situ*. A sa suite la ligne du mur de façade est nettement indiquée sur une étendue de plusieurs mètres. Nulle trace de portes latérales dans l'état actuel du sol. L'espace ouvert devant cette entrée fait songer à un atrium à colonnades. La présence de plusieurs bases et tambours de colonnes autour d'une citerne dont la bouche est à 4 ou 5 mètres au nord de la porte, donne une justification à cette hypothèse. L'inscription circulaire *b* se trouve précisément dans l'axe de l'édifice et les 4m,50 qui la séparent de la grande inscription *c* sont pavés, dans toute la largeur de la nef, de mosaïques malheureusement fort endommagées. Cependant nous y avons vu et photographié une belle coupe. Trois bases de colonnes *dd'd''* peuvent encore être reconnues, engagées à leur place primitive dans un mur

moderne. Leur écartement régulier permet de déterminer la largeur et le nombre au moins approximatif des travées. Approximatif, il est vrai, car si d'une part il est vraisemblable que les bases *dd'd''* sont



Profils de bases
1

en place, il demeure d'ailleurs fort incertain s'il en est à chercher au-dessus de *d*, où l'on observe au contraire les arrasements d'un mur d'aspect ancien. Visible de *e* en *f*, il paraît bien se prolonger jusqu'en *g*, laissant en *f* un accès probable à la nef latérale (1). Ce qui fournit de plus un élément de vraisemblance à cette disposition, c'est le bloc *h* de dimensions plus qu'ordinaires, formant le jambage gauche de la porte de la crypte dans la nef gauche et situé de façon à servir d'assise



fondamentale aux antes du mur supérieur. Le médaillon en fine mosaïque *i'* suggère en avant de cette entrée quelque chose d'analogue à ce que l'on peut observer en *i*. A ce point un bel arbre en mosaïque, enfoui sous des meubles, indique, semble-t-il, le palier d'un escalier

(1) Les exemples d'une disposition analogue seraient faciles à citer dans des monuments d'une époque relativement contemporaine. Voir par exemple de Vogüé, *Syrie centrale*, I, pl. XIX.

aboutissant dans la nef latérale droite. Le mur *jj'* qui ferme actuellement la crypte a été fort retouché, mais paraît en place à $0^m,10$ en retrait de la bordure de mosaïque encadrant le sujet total du pavé. Le reste de la crypte est assez bien conservé et sert provisoirement d'habitation après avoir fait office de grenier.

La situation d'une mosaïque, un bel oranger, dans une maison voisine et quelque apparence d'ancienneté dans les premières assises du mur de façade de cette maison, ont indiqué nettement l'existence d'une chapelle annexe, sans qu'il soit possible toutefois d'en déterminer les proportions. On pourrait sans doute y suppléer approximativement par analogie avec le plan, très visible celui-là, de l'*église à la carte*, si la chose offrait quelque intérêt particulier.

Aucun vestige de l'abside de la grande nef n'ayant été vu, il serait également possible de la supposer intérieure à un mur qui terminerait l'édifice. Elle correspondrait en ce cas à peu près exactement à la crypte et les dimensions totales se rapprocheraient beaucoup de celles de l'église de la carte géographique.

La situation des inscriptions et leurs formes sont à rapprocher de celles de la basilique de la Vierge (1).

Les inscriptions.

Si on a suivi la description de l'église, on a reconnu deux groupes d'inscriptions, celles de la crypte et celles de l'église.

Celles de la crypte étaient déjà connues. Elles avaient été publiées sans fac-similé par le P. Cléophas dans sa brochure grecque sur la carte géographique, et à sa suite par M. Clermont-Ganneau qui hésitait à le suivre dans sa lecture de la date de 406 (2). Le P. Lagrange avait obtenu à grand'peine qu'on écartât du moins le fumier qui couvrait les lettres et il avait envoyé sa copie à M. Michon pour être communiquée à la Société des antiquaires. M. Michon reconnut la date de 490, au lieu de 406, la dernière letre étant un sampi et non l'*episema* Ϝαϋ.

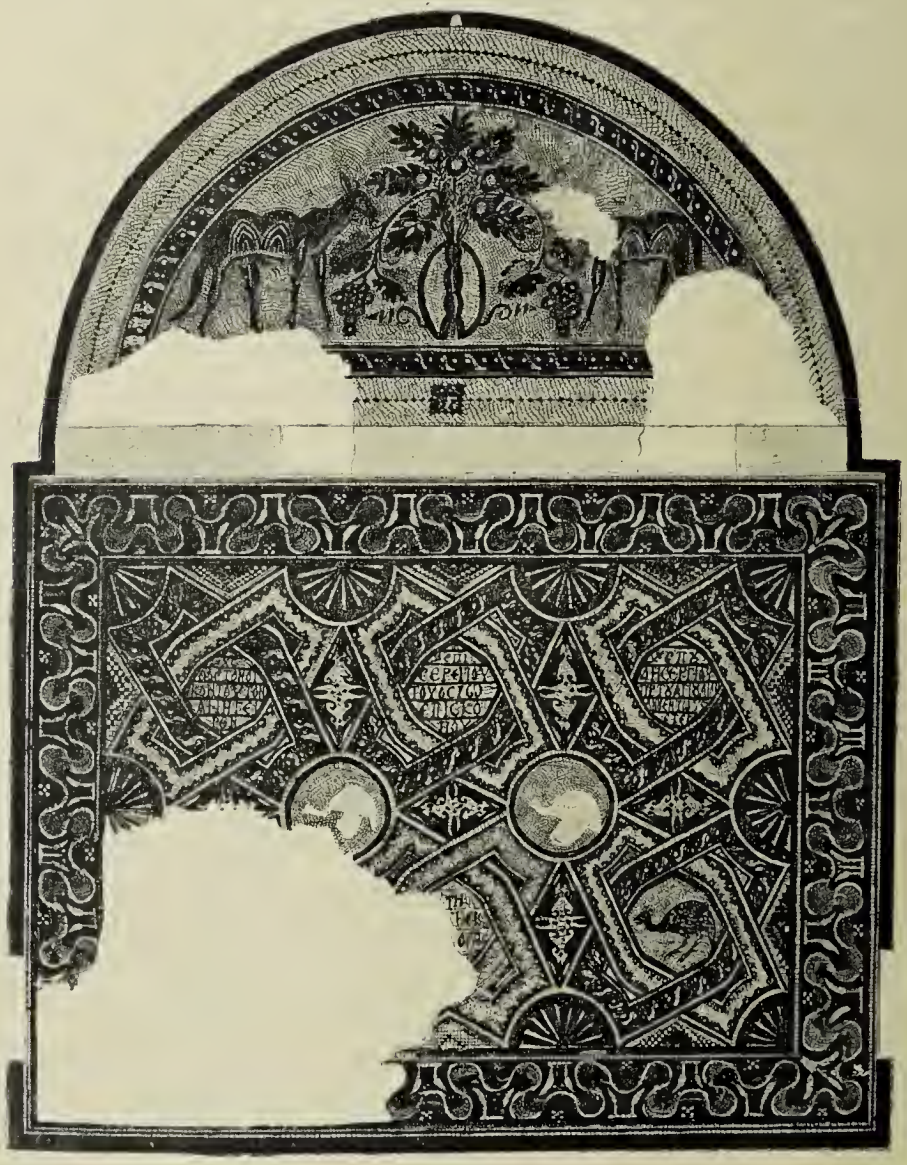
Mais cette fois nous avons pu faire nettoyer toute la crypte. Nous regrettons (3) de ne pouvoir donner ici une reproduction chromolithographique d'une aquarelle du P. Vincent. Le fac-similé permet cependant de se rendre compte de la charmante mosaïque qui couvre

(1) *Rev. bibl.*, 1892, p. 639.

(2) *Recueil d'arch.*, II, p. 175.

(3) La *Revue biblique* a fait déjà des sacrifices, extraordinaires et considérables pour ses ressources, afin de permettre à ses lecteurs de juger par eux-mêmes des découvertes si intéressantes de cette année.

encore presque tout le sol. Nous ne la décrivons pas, le lecteur l'ayant sous les yeux.



ΧΡΟ̅Θ̅C ΤΟΝ ΟΙΚΟΝ ΤΟΥΤΟΝ ΑΝΗΓΕΙΡΕΝ ΕΠΙ C̅ΕΡ̅+ΓΙΟΥ ΤΟΥ ΟCΙΩ[τατου] ΕΠΙCΚΟΠΟΥ CΠΟΥΔΗ C̅ΕΡ̅ΓΙΟΥ Π̅Ρ̅ ΤΘ̅ ΑΓΙΘ̅ ΑΙΛΙΑΝΘ̅ ΕΝ ΤΩ Υ̅Ϛ̅ ΕΤΕΙ

La seconde lettre de la date (Ϛ) n'est qu'un équivalent typographique.

L'inscription est partagée entre trois médaillons symétriques.

Le Christ Dieu a élevé cette maison sous le très saint évêque Sergios, par les soins de Sergios, prêtre du saint Élianée, en l'année 490.

On remarque dans un quatrième médaillon, à l'ouest des trois premiers, quelques lettres qui n'ont pas encore été produites, mais dont il n'y a pas non plus grand chose à tirer :

////ΨΗ/////ΗΕΚ/////ΟΡΑϹ/////

Dans l'église supérieure, nous avons mentionné deux textes.

Le premier se trouve dans un encadrement de 3m,20 de long. et de 0m,60 de haut., en lettres noires de 0m,10 de haut., les lettres séparées par une ligne de cubes blancs.

1re ligne. + ΟΠΑϹΗϹΑΝΘΡΩΠΕΙΝΗϹΦΥϹΕΩϹΕΠΕΚΕΙΝΑΦΘΟΡΑϹ
ϹΤ///ΝΙϹΡΑΗΛΙΤΗΝΛΑΟΝΧΑΛΙΝΑΓΩΓΗϹΑϹΠΡΟϹ

2e ligne. ΑΛΗΘΕΙΑΝΜΙΑΙ/////////////ΡΗΛΩΗΛΙΑϹΟΠΡΟΦΗΤΗϹ
ΕΥΧΗϹΥΝΕΡΓΗϹΑϹΣΤΟΝΔΕΤΟΝΠΕΡΙΚΑΛΛΗ

3e ligne. ΝΕΟΝΕΔΗΜΑΤΟΕ//////////ν°Ρ°ΛΕΟΝΤΙΘΤΘΠΡΑΥΤ·Ι·
ΕΡΕΩϹΣΕΙΡΗΝΗϹΓΝΗϹΙΟΥΕΡΑϹΤΘΚΟΠΘϹΤΕΑΜΕΙ

4e ligne. ///ΟΜϹΕΡΓΙΘΤΘΘΕΟ//////////ΘΦΡΟΝΤΙϹΤΘΔΩΡΑΠΡΟϹ
ΔΕΧΝΥΜΜΗΝΑΠΑΜΦΙΛΘΣΘΕΟΔΟϹΙΘΑΔΕΛΦΦ

5e ligne. ΑΙΓΙΑΡΙΩΝΒΟΗΘΕΙΑΓΙΝΟ////////ϹΤΟΙϹΤΕϹΤΩ
ΤΑΠΕΙΝΩΑϹΤΕΕΙΤΘΤΩΓΕΓΟΝΕΝΕΝΕΤΕΙΦΒΙΝΔΙΑ

Dans plusieurs cas une petite lettre placée au-dessus d'une autre indique une abréviation. Il faut dès lors suppléer la fin du mot d'après le contexte. Dans ce cas nous mettrons entre parenthèses ( ) ce qui nous paraît la terminaison indiquée. Le signe S, qui au premier abord paraît marquer la fin d'une ligne mesurée, se retrouve dans la mosaïque de la vierge à Mâdaba et dans celle de Qabr Hiram au Louvre comme une abréviation pour ΚΑΙ. Notre inscription en effet n'est pas en vers. Quant aux lacunes, nous n'essayons d'y suppléer par des conjectures que lorsque le sens est clairement indiqué :

Ὁ πάσης ἀνθρωπείνης φύσεως ἐπέκεινα φθορᾶς καὶ τὸν ἰσραηλίτην λαὸν χαλιναγωγήσας πρὸς ἀλήθειαν μία[ν..... ζ[ήλῳ Ἠλίας ὁ προφήτης εὐχῇ συνεργήσας καὶ τόνδε τὸν περικαλλῆ νεὼν ἐδήματο ε[ ] ορο(?) Λεοντίου τοῦ πραϋτά-(του) ἱερέως, καὶ εἰρήνης γνησίου ἐραστοῦ, κόπους τε ἀμει[β]ομέ(νου) Σεργίου τοῦ θεο[φίλου καὶ] τοῦ φροντιστοῦ δῶρα προσδεχνυμέ(νου). Μηνᾶ, Παμφίλου καὶ Θεοδοσίου ἀδελφῶν αἰγιαρίων βοηθεία γινο[μένων] τοῖς τε καὶ τῷ ταπεινῷ ἀστέει τούτῳ. Γέγονεν ἐν ἔτει φβ ἰνδ(ικτιῶνος) ια.

Placé au delà de la corruption qui atteint toute la nature humaine, celui qui a ramené le peuple d'Israël vers la vérité une, le prophète Élie (agissant?) par le zèle et coopérant par la prière, a aussi bâti ce

beau temple par les soins du... Léonce, le très doux prêtre, véritable ami de la paix, et qui a succédé aux travaux de Sergios, l'ami de Dieu et le contemplatif qui avait recueilli des présents.

Ménas, Pamphile et Théodose, frères Aegiariens, étaient leur aide, à eux et à cette humble cité. Cela eut lieu l'an 502, indiction onzième.

Ligne 1. Le fragment de signe qui précède ο initial doit appartenir à une croix plutôt qu'à un τ qui n'offrirait pas de sens.

Ligne 2. Ἀλήθεια μία pour désigner Dieu est commun dans le vocabulaire théologique des premiers siècles chrétiens, peut-être inspiré de I Reg. XVIII, 39. On pourrait songer à restituer ἔστρεψεν par analogie avec I Reg. XVIII, 37 et Eccli. XLVIII, 10, mais l'opposition avec la prière semble suggérer l'action, l'idée du retour étant déjà exprimée par χαλιναγωγήσας.

Ligne 3. Εὐσέβεια se présente, la dernière lettre visible semblant être un ϵ : si c'était un σ on songerait à σπουδή. L'abréviation °P° est peut-être sans exemple et d'autant plus difficile à résoudre que le commencement du mot manque. On peut songer à ἐπιτρόπον ou à καρποφοροῦντος.

Ligne 5. Ἀιγιαρίων, dont la lecture est certaine, paraît bien être un ethnique ou plutôt un nom de famille.

Je passe au deuxième texte inscrit entre deux cercles concentriques distants de $0^{m},20$ encadrant un médaillon dont le motif principal est enfoui sous une couche de ciment. Les lettres ornementées et déliées ont $0^{m},16$ de hauteur. Le mur d'une petite habitation assis sur la mosaïque dérobe malheureusement une partie de l'inscription détériorée encore sur un ou deux autres points.

Voici ce qui en est lisible :

ΟΤΑϹΟΜΒΡΟΤΟ▨▨▨▨▨▨ΑϑϹΟΙΚΤΕΙΡΑΠΡΟΦΗΤΑΙ▨▨▨ΗϹΘΗΤΙ-
ΚΤΩΝΠΡΟϹΕΝΕΓΚΑΝΤΩΝΣΤΗϹ ΤΑ▨▨▨▨▨▨ΕΩϹΤΑΥΤ^{s}

Ὁ τὰς ὀμβροτο[κίας νεφέλας διεγείρων λ]αοὺς οἰκτείρας προφῆτα μνήσθητι κ(αὶ) τῶν προσενεγκάντων καὶ τῆς τα[πεινῆς πόλ]εως ταύτ(η)ς.

Toi qui suscites les nuages générateurs de la pluie prenant les foules en pitié, prophète, souviens-toi aussi de ceux qui ont contribué, et de cette humble cité.

La restitution est basée pour le sens sur I Reg. XVIII, 32-45 et demeure toute conjecturale. La principale difficulté est dans le signe

qui précède τῆς. Il ressemble à un C; nous le prenons pour le signe S que nous avons interprété dans le sens de καί.

Données historiques.

Il reste maintenant à rendre compte des dates et des faits. L'accord des monuments et des documents est parfait sur un point : la crypte a été bâtie la première, environ douze ans avant l'achèvement de l'église, c'est-à-dire respectivement en 490 et en 502. On ne peut plus discuter la date de 490, donnée par M. Michon pour de simples raisons paléographiques, puisque l'inscription d'en haut constate que Léontios, le constructeur de l'église, est le successeur de Sergios, le constructeur de la crypte, qui avait même recueilli des fonds pour achever l'édifice. Mais tandis qu'en l'absence d'autre indication la date de la crypte ne nous met pas sur la piste de l'ère adoptée, la mention de l'indiction onzième est décisive. Car avant de rechercher une ère problématique de Mâdaba, il convient d'essayer l'ère de Bosra, usitée dans toute l'Arabie, et le chiffre de cette ère. 106, joint à 502, nous donne 608, année dans laquelle tombait justement la onzième indiction.

Il est difficile de résister à cette coïncidence, d'autant que l'an 608, peu de temps, hélas! avant les grandes destructions, et peu après la renaissance justinienne, est précisément ce que nous aurions demandé comme époque présomptive pour les belles constructions de l'Élianée.

Les inscriptions nous font connaître de plus un nouveau nom d'évêque à Mâdaba. Lequien ne mentionne que Gaïanos, au temps du concile de Chalcédoine : nous avons maintenant Sergios. C'était aussi le nom d'un prêtre, et comme c'est à ce dernier que Léontios semble avoir succédé, nous ne croyons pas que Léontios ait été évêque.

Quant à l'Élianée, dont le nom était demeuré un mystère pour ceux qui avaient traité des inscriptions de la crypte, celles de la basilique montrent clairement qu'il faut l'interpréter comme un sanctuaire d'Élie. L'orthographe AI contrarie l'iotacisme, c'est un fait à noter.

C'est une particularité intéressante de ces inscriptions que d'attribuer les constructions au Christ Dieu et au prophète Élie. Les auteurs des travaux, en donnant à Dieu et à ses saints tout l'honneur, se croyaient peut-être autorisés par là à transmettre leur nom à la postérité sans encourir le reproche de vaine gloire : respectons leur pieuse pensée, et félicitons-les d'avoir si bien travaillé pour

« l'humble cité » à laquelle ils ont créé une célébrité inattendue après un long oubli.

*
* *

FOUILLES DE M. BLISS.

Les fouilles du *Palestine Exploration Fund* ont pris fin avec le firman le 20 juin dernier; on espère les voir reprises bientôt sur quelque autre point, sous la direction du savant ingénieur grâce auquel elles ont eu jusqu'ici de si heureux résultats. Le 13e rapport (1) de M. le Dr Bliss, clos au 8 juin, réserve le mot final et communique sur la période de travail avril-juin les détails suivants :

1. La grande rue pavée et à degrés a été poursuivie au sud, sur la ligne du canal. Une série de puits et de tunnels, très habilement conçue et péniblement exécutée, a permis de constater, entre l'extrémité sud connue de la rue et un point un peu au nord du gros blocage un élargissement notable de la rue, pratiqué probablement pour faciliter le débouché d'une petite rue latérale, large seulement de 10 pieds, elle aussi régnant sur la longueur d'un autre canal, l'espace d'environ 35 pieds, après quoi elle est complètement ruinée. A la hauteur du blocage (qui demeure un mystère), le relevé d'une bifurcation de la voie pavée a fourni la clef du système d'escaliers antérieurement décrit. Une branche de la rue principale descendait directement à la piscine. Coupée à l'époque byzantine par la construction de l'église, elle n'avait d'ailleurs plus sa raison d'être, puisque l'accès de la piscine était alors par l'intérieur du monument; il semble même qu'à ce moment elle a dû se ramifier encore d'en haut vers l'entrée de l'atrium. La seconde branche, suivie sur une certaine étendue, superposée au canal comme dans tout le reste de sa longueur, descendait vraisemblablement à l'occident de la piscine, le long de la grande escarpe, pour aller sortir au sud à la porte de la Fontaine. Les fragments de pavé, degrés, bordures de rue et le raccord parfait de direction qu'ils mettent à même d'établir, donnent toute certitude à cette intéressante constatation. Au nord, la rue a été continuée, avec une légère inflexion vers l'est, sur une étendue d'environ 50 mètres. A ce point la présence de cinq belles marches d'escalier se dirigeant à l'orient a fait un moment espérer d'aboutir à une construction importante. On n'a trouvé, tout près du point de départ, que les débris d'un édifice insignifiant. A peu près toute trace de la grande rue elle-même a disparu un peu plus au nord;

(1) *Quart. Stat.* July 1897.

mais le canal suivi encore une cinquantaine de mètres dans la même ligne, jusqu'au chemin descendant, — presque sous les murailles de la ville, — vers Gethsémani, précise la direction de la voie : elle devait aboutir vers l'angle sud-ouest du Haram : « Une légère déviation d'angle la conduirait sous l'arche de Robinson. » (P. 175.)

2. Il n'a été découvert aucun embranchement de rue allant sur Ophel.

3. Nulle trace d'un mur traversant le Tyropœon et contemporain de la rue et des escaliers, c'est-à-dire romain, d'après le Dr Bliss, n'a pu être saisie au nord de la piscine. Dès lors interpréter Josèphe, *Guerre*, V, 4, 2, et V, 9, 4, de façon à placer la piscine hors la ville, c'est apparemment chercher dans ses paroles plus qu'elles ne contiennent, et en tous cas se mettre en désaccord avec les données les plus précises des fouilles. « La vraie raison d'être du canal de Siloé, dit le rapport, paraît avoir été d'amener l'eau dans l'intérieur de la cité. Il vaut la peine de noter que tandis que nous avons consacré un travail énorme en vue de certifier la théorie contraire, cependant toutes nos découvertes ont concouru à établir ce fait. » (P. 177.)

4. Une vaste section pratiquée depuis la hauteur du Cénacle jusque sur Ophel, dans le but de chercher si la colline occidentale n'aurait pas été à l'origine couronnée par un mur, à elle particulier, n'a pas fait découvrir vestige de ce mur; mais elle a eu pour résultat fort avantageux de déterminer les courbes de ladite colline et du Tyropœon.

5. Le bord occidental d'Ophel ne paraît pas avoir été fermé par un mur ancien.

6. Une large tranchée a été ouverte sur Ophel, à l'orient de la piscine, pour constater si à ce point, d'ailleurs bien dans la situation de Néhémie III, 16, les fameuses tombes royales ne seraient pas là, motivant l'inexplicable courbe du canal. La tranchée a été sans succès poussée jusqu'au roc. C'est là pourtant, — et le fait est à enregistrer, — qu'a été trouvé « le premier spécimen d'écriture hébraïque » (p. 180), dans la durée entière des fouilles. C'est un sceau en cornaline, d'un cent. et demi de long, ayant la forme commune d'un scarabée. Il est troué dans sa longueur. Sur le côté plat on lit *Isma'el Pariahou* en caractères hébreux anciens qui peuvent dater du troisième siècle avant Jésus-Christ.

Jérusalem.

Fr. P.-M. Séjourné.

TABLE DES MATIÈRES

ANNÉE 1897

N° 1. — Janvier.

Pages.

I. HOMÉLIE INÉDITE D'ORIGÈNE SUR DANIEL ET L'ANTÉCHRIST. — **M. Batiffol** 5

II. FRAGMENTS DE POÉSIE LYRIQUE BABYLONIENNE. — **R. P. Scheil** 28

III. DE LA CONSERVATION DU TEXTE HÉBREU, ÉTUDE SUR ISAIE XXXVI-XXXIX. — **M. Touzard** 31

IV. ÉTUDE SUR LES VERSIONS COPTES DE LA BIBLE (*fin*). — **M. Hyvernat** 48

V. A PROPOS DE L'INSPIRATION DES LIVRES SAINTS. — **R. P. Pègues** 75

VI. MÉLANGES. — 1° Le noyau primitif des évangiles synoptiques. **M. Ermoni.** — 2° Notes de géographie biblique. **R. P. Van Kasteren.** — 3° Épigraphie sémitique. **R. P. Lagrange** 83

VII. CHRONIQUE. — Le Sinaï. — Nouvelles de Jérusalem. — **RR. PP. Lagrange et Séjourné** 107

VIII. RECENSIONS. — Ropes, *Die Sprüche Jesu* (**L. Hackspill**). — Nirschl, *Das Grab der heil. Jungfrau Maria* (**J.-B. Pelt**). — Buchanam Blake, *How to read the Prophets* (**K.**). — Mac Curdy, *History, prophecy and the monuments* (**Y.**). — Perles, *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments* (**L. Hackspill.**). — *Peyronis Lexicon copticum* (**Y.**). — Peiser et Winckler, *Keilinschriftliche Bibliothek* (**V. Scheil**). — Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament* (**Le Hir**) 134

IX. BULLETIN 145

N° 2. — Avril.

I. LA MOSAIQUE GÉOGRAPHIQUE DE MADABA. — **R. P. Lagrange.** 165

II. DE LA CONSERVATION DU TEXTE HÉBREU, ÉTUDE SUR ISAIE XXXVI-XXXIX (*suite*). — **M. Touzard** 185

III. LE NOM ASSYRIEN DE ADRAMMÉLEK (II Reg. XIX, 37). — **R. P. Scheil** 207

Pages.

IV. NOTRE EXPLORATION DE PÉTRA. — **R. P. Lagrange** 208

V. L'INSCRIPTION NABATÉENNE DE PÉTRA. — **Marquis de Vogüé**. 231

VI. MÉLANGES. — 1° La religion primitive d'Israël d'après un livre récent. **M. W. Murphy**. — 2° Le noyau primitif des évangiles synoptiques (*fin*). **M. V. Ermoni**. — 3° A propos des fils de Dieu et des filles de l'homme dans la Bible. **M. Ch. Robert**. — 4° L'original hébreu de l'Ecclésiastique. **M. Touzard**. — 5° Deux passages inédits du *de Psalmodiæ bono* de Saint Niceta. **R. P. Dom Morin**. — 6° Inscriptions latines d'Arabie. **M. Michon**..... 239

VII. CHRONIQUE. — Les fouilles de Jérusalem. — **R. P. Séjourné**..... 299

VIII. RECENSIONS. — Bartmann, *St. Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung* (**L. Hackspill**). — Driver et Rothstein, *Einleitung in die Litteratur des Alten Testaments* (**S. Minocchi**). — Ball, *The Book of Genesis* (**P. Lagrange**). — Dieulafoy, *Le roi David* (**L. Hackspill**). — Zenner, *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen* (**L. Hackspill**). — Buhl, *Géographie der alten Palæstina* (**P. Séjourné**)..... 307

IX. BULLETIN..... 319

N° 3. — Juillet.

I. L'INNOCENCE ET LE PÉCHÉ. — **R. P. Lagrange**..... 341

II. LES COMMENTAIRES DE SAINT EPHREM SUR LE PROPHÈTE ZACHARIE. — **Mgr Lamy**..... 380

III. LE TEXTE DE JÉRÉMIE XXXI, 22, EST-IL MESSIANIQUE ? — **R. P. Condamin**..... 396

IV. LES PAROLES DE JÉSUS A CANA. — **M. Bourlier**..... 405

V. MÉLANGES. — 1° Les origines du N. T. d'après un livre récent. **M. Batiffol**. — 2° Les Psaumes de la captivité. **R. P. Dom Parisot**. — 3° L'âge de pierre en Palestine. **R. P. Germer-Durand**. — 4° Jérusalem d'après la mosaïque de Mâdaba. **R. P. Lagrange**. — 5° La prise de Jérusalem par les Perses d'après un document nouveau. **R. P. Rhétoré**..... 423

VI. CHRONIQUE. — Nouvelles de Jérusalem. — **R. P. Séjourné**..... 464

VII. RECENSIONS. Holtzmann, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie* (**P. Lagrange**.). — Burkitt, *The old Latin and the Itala* (**G. Mercati**). — Resch, *Paralleltexte zu Iohannes* (**P. Batiffol**). — Budde, *Das Buch Hiob* (**Y**)..... 468

VIII. BULLETIN..... 486

N° 4. — Octobre.

I. LES LOGIA DU PAPYRUS DE BEHNESA. — **M. Batiffol**..... 501

II. LA QUESTION JOHANNINE : LES ALOGES ASIATES ET LES ALOGES ROMAINS.— **R. P. Rose**..... 516

Pages.

III. LES COMMENTAIRES DE S. EPHREM SUR LE PROPHÈTE ZACHARIE (*suite*). — **Mgr Lamy** 535

IV. L'ORIGINAL HÉBREU DE L'ECCLÉSIASTIQUE (*suite*). — **M. Touzard** 547

V. MÉLANGES. — 1° La voie romaine de Pétra à Mâdaba. **R. P. Germer-Durand.** — 2° Inscriptions palmyréniennes. **R. P. Jaussen.** — 3° Diplôme militaire de l'armée de Judée. **M. Héron de Villefosse.** 574

VI. CHRONIQUE. — Du Sinaï à Jérusalem. — **R. P. Lagrange** 605

VII. RECENSIONS. — Mac Curdy, *History Prophecy and the monuments* (**Y**). — Redpath, *A Concordance of the Septuagint.* — Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung.* — Poels, *Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'Arche.* — Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes, la littérature grecque* (**R. P. Lagrange**) 626

VIII. BULLETIN 635

IX. DERNIÈRES DÉCOUVERTES. — **RR. PP. Lagrange et Séjourné.** 643

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

GETTY CENTER LIBRARY
3 3125 00627 6782